Nas páginas que se seguem, procuramos apontar 1844 como o ano da inflexão ontológica no pensamento de Marx, feita no confronto com Hegel e Feuerbach, nas leituras de Economia Política e sob o impacto da descoberta do movimento operário revolucionário na França. Nesse momento abre-se para o autor um caminho próprio apenas anunciado nos Manuscritos econômicofilosóficos: a formulação provisória de uma ontologia materialista. Mas tal caminho é compreensível apenas quando referido ao conjunto das obras imediatamente anteriores: só assim podem-se compreender as indecisões e as certezas, os recuos e os avanços de um autor pleno de inquietações, procurando firmar suas ideias em meio às polêmicas de seu tempo e no confronto com os pensadores

9 788577 431090

O JOVEM MARX CELSO FREDERICO

Expressão POPULAR

DEBATES & PERSPECTIVAS

CELSO FREDERICO

O JOVEM MARX

1843-1844: AS ORIGENS DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

Expressão POPULAR

Este livro é um estudo sobre a formação do pensamento de Marx em dois anos decisivos: 1843 e 1844. Nesse período, Marx escreveu um conjunto significativo de textos, incluindo ensaios sobre questões políticas para a imprensa e dois manuscritos que permaneceram inéditos por mais de 70 anos: uma crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel, de 1843, e as anotações sobre economia e filosofia feitas em Paris em 1844 (os célebres *Manuscritos econômico-filosóficos*). Em 1843, como jornalista, ele se debatia com uma série de questões políticas e filosóficas. O Estado prussiano era identificado, por seus defensores, como a realização plena da racionalidade, e Hegel, naturalmente, era evocado como o seu grande ideólogo. Marx, então, escreve uma detalhada crítica da *Filosofia do Direito*, visando a combater não só a concepção hegeliana do Estado, como também a própria filosofia dialética que lhe servia de fundamento.

Numa crítica estritamente filosófica, Marx contesta todo o edifício conceitual hegeliano a partir das ideias de Feuerbach – Marx ainda era um pensador hostil à dialética e, no plano político, um adepto da democracia direta. Contudo, em 1844, exilado em Paris, trava contato com o movimento operário, com a economia política e, surpreendentemente, rompe com as ideias que até então defendia.

Celso Frederico

O JOVEM MARX

1843-1844: as origens da ontologia do ser social

2ª EDIÇÃO

EDITORA
EXPRESSÃO POPULAR

SÃO PAULO - 2009

Copyright © 2009, by Editora Expressão Popular

Revisão: *Geraldo Martins de Azevedo Filho e Ricardo Nascimento Barreiros*
Projeto gráfico, capa e diagramação: *ZAP Design*
Impressão e acabamento: *Cromosete*

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F872j

Frederico, Celso
O jovem Marx : 1843-1844 as origens da ontologia do ser social /
Celso Frederico. --2.ed. -- São Paulo : Expressão Popular, 2009.
216 p.

Indexado em GeoDados - http://www.geodados.uem.br
ISBN 978-85-7743-109-0

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Filosofia marxista. 3. Ontologia. 4. Comunismo. 5. Materialismo. 6. Economia. I. Título.

CDD 146.3
335.411
335.5

Bibliotecária: Eliane M. S. Jovanovich CRB 9/1250

Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada
ou reproduzida sem a autorização da editora.

1ª edição: Cortez Editora, 1995
2ª edição: junho de 2009
1ª reimpressão: junho de 2010

EDITORA EXPRESSÃO POPULAR
Rua Abolição, 201 – Bela Vista
CEP 01319-010 – São Paulo-SP
Fone/Fax: (11) 3105-9500
vendas@expressaopopular.com.br
www.expressaopopular.com.br

para José Paulo Netto

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

A DISSOLUÇÃO DO HEGELIANISMO 19
O legado hegeliano 19
Feuerbach 25

MARX CONTRA HEGEL: A CRÍTICA DO ESTADO 49
Da crítica da religião à crítica da política 50
A crítica do Estado hegeliano 55
A crítica das mediações 62
O Estado e a democracia 76

EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA 93
A questão judaica 95
A crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) 102
Razão política e razão social 112

ENCONTRO COM A ECONOMIA POLÍTICA 127
A primeira crítica da Economia Política 130
Economia e humanismo: recuos e avanços 146

A ONTOLOGIA MATERIALISTA 169
A atividade 174
Marx e Hegel: a reconciliação com a dialética 180
Marx e Feuerbach: a ruptura anunciada 188

CONCLUSÃO 201

BIBLIOGRAFIA 213

INTRODUÇÃO

NESTE FINAL DO SÉCULO 20, revisitar os textos juvenis de Marx, especialmente aqueles escritos em 1843-1844, é revolver um conjunto de ideias embrionárias que se prestaram às mais diversas interpretações e usos.

A publicação dessas obras, a partir de 1927, encontrou uma atmosfera desfavorável. A herança da Segunda Internacional durante um longo período havia restringido o legado marxiano a uma ciência econômica determinista totalmente impermeável à dialética. E o pensamento de Marx, assim concebido, foi transformado num materialismo mecanicista próximo do positivismo. Contra essa visão levantaram-se, na década de 1920, sob o impacto imediato e o entusiasmo produzidos pela revolução de 1917, as intervenções de Korsch e Lukács. Ao pensamento mecanicista e determinista, eles opuseram o papel ativo e criador dos fatores subjetivos, fazendo do marxismo uma filosofia da consciência próxima do idealismo hegeliano e distante do materialismo.

Finalmente, a publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos,* em 1932, coincide com a consolidação do regime estalinista, gerando, no plano teórico, a formulação do "marxismo-leninismo", a ideologia oficial do Estado soviético, que teve como bíblia o ensaio de Stalin *Materialismo dialético e materialismo histórico,* publicado em 1938. Diante da monótona e ruidosa repetição de princípios escolásticos simplificados, as ideias do jovem Marx ficaram relegadas a um silêncio constrangedor.

Nada mais natural, portanto, que a posterior redescoberta dos textos marxianos pelos existencialistas e pelos católicos e sua utilização como arma de combate ideológico às interpretações canonizadas. Tal contraposição fez-se todavia em bases equivocadas, elegendo como centro do pensamento marxiano ideias que em verdade pertenciam a Feuerbach, e com as quais Marx se debatera procurando delas se desvencilhar.

Tempos depois, as obras juvenis, consideradas como partes integrantes da evolução da teoria social marxiana, passaram a ser vítimas de uma interpretação apologética tornando seu autor um "herói positivo": alguém sempre seguro do que queria e a todo momento marchando decidido para a frente. Esse tipo de abordagem, aliás, fez-se normalmente acompanhar de uma leitura externa decifradora dos textos por meio do recurso às citações pertencentes às obras posteriores de Marx.

O pensamento do jovem Marx, apesar desses percalços, acabou merecendo nas últimas décadas análises profundas de diversos autores motivados pela polêmica intervenção de Althusser, pretendendo desqualificar as obras escritas antes de *A ideologia alemã*. O que se pode depreender dessa celeuma é a dificuldade de fechar, de uma vez por todas, aquelas páginas heterogêneas numa interpretação unívoca. E, também, a estranha força germinativa e a atualidade sempre renovada daqueles fragmentados e inconclusos manuscritos juvenis.

O eixo condutor de nossa exposição está nas complexas relações de Marx com Hegel e Feuerbach. Nelas passa o *fio vermelho* responsável pela costura de ideias díspares, descoladas de seu contexto de origem e reapropriadas criticamente para servirem de fundamento a uma teoria original, destinada a ser a expressão teórica mais articulada do movimento operário. O *fio vermelho* que atravessa a trajetória de Marx nesses dois anos decisivos de sua vida intelectual conduz a um emaranhado teórico composto

de uma mescla de continuidade e ruptura com relação ao pensamento de Hegel e Feuerbach, bem como de tentativas do autor para desembaraçar-se dessas influências e propor o esboço de uma teoria nova e absolutamente original. A compreensão desse esboço teórico, portanto, pressupõe uma ampla discussão no interior da filosofia clássica alemã realizada por Marx nesse seu primeiro encontro com a Economia Política inglesa e o socialismo francês. As "três fontes" do marxismo fazem sua nervosa estreia nas páginas indecisas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

Em 1843, Marx era um pensador jovem-hegeliano diretamente influenciado por Feuerbach, que pretendia transformar a crítica da religião em crítica da política. Mas em 1844 vamos encontrá-lo numa situação ambígua: a aplicação das ideias de Feuerbach, agora dirigidas para a crítica da Economia Política, coexiste com uma nova visão do mundo a destoar radicalmente do horizonte contemplativo em que se inseria a filosofia daquele autor. A atitude perante Hegel, evidentemente, é afetada pelo redirecionamento dado à reflexão marxiana. A recusa *in totum* do método dialético em 1843 cede lugar, em 1844, a uma apropriação crítica que aproxima Marx, em vários pontos, do pensamento hegeliano.

Diversos intérpretes das obras juvenis de Marx acabaram fixando-se em um ou outro momento desse período; 1843 ou 1844? A polêmica em torno do verdadeiro início da teoria marxiana passa pela releitura dessas obras, exceção feita aos althusserianos que só atribuem validade à produção marxiana posterior a *A ideologia alemã:* antes dela tudo se resumiria a uma ideologia humanista estranha à análise científica. Eles, portanto, estão dispensados da fascinante aventura proposta por esses textos, dispensados de regressar ao obscuro labirinto das origens. Desse modo, ingenuamente, têm a ilusão de estarem lendo um autor que ascendeu à ciência sem ter atravessado pelo inferno da dúvida e pelo fogo do combate com as questões de sua época, de um autor que se bateu

pela verdade sem nada aprender com seus interlocutores e, num passe de mágica, sem se desalinhar, atracou incólume no novo continente teórico, distante de tudo e de todos. O navegante nada aprendeu com as tempestades, com os desvios de rota, com os combates: livre de seus adversários e de sua experiência (que de nada lhe serviu), lepidamente desembaraçou-se do passado, deixando para trás os equívocos inconsequentes da juventude, podendo dessa forma renascer com uma nova identidade no asséptico continente da ciência pura.

Nas páginas que se seguem, procuramos apontar 1844 como o ano da inflexão ontológica no pensamento de Marx, feita no confronto com Hegel e Feuerbach, nas leituras de Economia Política e sob o impacto da descoberta do movimento operário revolucionário na França. Nesse momento abre-se para o autor um caminho próprio apenas anunciado nos *Manuscritos econômico-filosóficos:* a formulação provisória de uma ontologia materialista. Mas tal caminho é compreensível apenas quando referido ao conjunto das obras imediatamente anteriores: só assim podem-se compreender as indecisões e as certezas, os recuos e os avanços de um autor pleno de inquietações, procurando firmar suas ideias em meio às polêmicas de seu tempo e no confronto com os pensadores mais influentes.

Mas se as questões discutidas pelos jovens-hegelianos são páginas viradas na história do pensamento, polêmicas consumidas no próprio tempo em que foram travadas, o mesmo não acontece com as intervenções de Marx. A cada novo momento elas são revisitadas e parece que sua força germinativa continua inalterada. O novo tempo inaugurado pelos *Manuscritos econômico-filosóficos* continua a ter vigência até mesmo para os adversários dessa obra que, a pretexto de combatê-la, colocam-na no centro dos debates sobre o humanismo, o historicismo, a ontologia etc., temas que continuam dividindo as águas neste final de século.

Remoer os textos juvenis de Marx, portanto, não é atividade desinteressada de um arqueólogo do saber, de um historiador minucioso preocupado somente com a reconstituição tecnicamente correta e desapaixonada de um capítulo encerrado na história das ideias. Ao contrário: esta é uma viagem ao tempo presente e, portanto, obriga-nos a uma tomada de posição sobre os impasses teóricos em que estamos envolvidos. Essa viagem nunca termina e sempre traz novidades, já que as ideias do jovem Marx continuam acenando para nós e polarizando os debates da atualidade.

O caráter fragmentário dos manuscritos, como não poderia deixar de ser, convida os leitores a uma eterna montagem e remontagem de significados, ditados pelas modificações introduzidas incessantemente em nossa vida cultural e política. Também por isso o quebra-cabeça nunca se encerra.

O próprio fato de estarmos analisando manuscritos, textos que o autor não publicou, e dos quais só sobraram fragmentos incompletos, anuncia as dificuldades da leitura: o começo conhecido nem sempre é o começo estabelecido pelo autor; páginas decisivas se perderam; a leitura, por causa disso, é muitas vezes interrompida bruscamente e o leitor convidado a saltar para outros assuntos; e, como não há uma conclusão, um ponto final definitivo encerrando a discussão, aumenta a incerteza perante o provável desfecho da inconclusa e escorregadia obra. Diante disso, o leitor inseguro procura apegar-se a algumas ideias, tentando pôr ordem no conjunto anárquico que está a sua frente. Mas essas ideias orientadoras, geralmente bastante divulgadas em citações, fornecem apenas a certeza transitória da familiaridade. E as coisas familiares, como dizia Hegel, exatamente por serem familiares não são conhecidas. As citações do jovem Marx têm o péssimo hábito de se vingar daqueles que as utilizam inadvertidamente, ao se deixarem desmentir, páginas a frente, por outras frases cujo sentido anteriormente enclausurado se liberta e nos conta uma nova versão.

Adorno, certa vez, comparou os livros que possuem vida própria com os gatos. Esses "animais domésticos bravos", diz ele, "apresentam-se visíveis e disponíveis como uma posse, mas eles costumam retrair-se". A comparação lembra imediatamente a escrita selvagem dos manuscritos de Marx em sua indomável vida própria. Quem gosta de livros e tem a felicidade de conviver com os pequenos e elegantes felinos sabe das surpresas de sua aparente domesticidade. Quando voltamos para casa nos esperam atrás da porta, dão rodeios e nos saúdam discretamente; depois, sobem na mesa, deitam-se em cima do livro que estamos lendo e com as patas empurram a caneta para o chão; quando sentamos no computador para redigir um texto, eles logo se acomodam sobre o monitor e, lá do alto, seus olhos cruzam com os nossos e dão a entender que estão acompanhando com simpatia o desenrolar do trabalho, e até parecem concordar com nossas ideias. Mas, em seguida, dormem profundamente... De repente, sem sabermos por que, retraem-se, fazem traquinagens, ficam ariscos e crispados, revelando, inesperadamente, a animalidade selvagem recoberta pela aparente familiaridade e comprovando, assim, que o familiar, por ser familiar, não é conhecido. Os textos juvenis de Marx encaixam-se bem na comparação de Adorno: neles tudo parece conhecido e reconhecido pelo eco das citações, mas as surpresas não tardam por manifestar-se, fazendo ruir a precária certeza das verdades domesticadas.

Perante um itinerário tão intenso e conturbado como o percorrido por Marx em 1843-1844 (então beirando os 25-26 anos de idade), a atitude mais prudente consiste em acompanhar as tentativas, as idas e vindas desse autor ousado que tentava lançar as bases de um pensamento original destinado a ter um impacto único em toda a história das ideias e, também, nas lutas sociais do mundo moderno. No plano teórico, essas tentativas se realizaram em meio a um complexo relacionamento de Marx com dois autores em tudo diferentes e conflitantes: Hegel e Feuerbach.

Visando acompanhar o entrechoque de Marx com essas duas influências, iniciaremos a nossa pesquisa com a disputa travada em torno do legado hegeliano: esse é o ponto de partida da reflexão de todos os jovens-hegelianos que pensavam as questões políticas de seu tempo tendo como referência um determinado posicionamento perante a obra de Hegel. Marx, então, via no pensamento de Feuerbach a principal referência para combater o Estado monarquista prussiano e os intelectuais que o justificavam em nome das ideias hegelianas. O caminho para romper o círculo de ferro, formado por uma realidade política opressiva e por ideólogos apoiados no monumental sistema hegeliano, passava por Feuerbach. *Feuer-bach* – literalmente: "rio de fogo" – era para Marx o caminho certo para realizar a travessia e atingir a outra margem, a do reino da democracia e da liberdade: "e não há outra via para a verdade e a liberdade, exceto aquela que leva através do rio de fogo (*Feuer-bach*)".*

No segundo capítulo, analisaremos a célebre *Crítica do Estado hegeliano,* o manuscrito inconcluso redigido na cidade de Kreuznach, durante a lua de mel de nosso autor. Nas páginas desse texto, profundamente influenciadas por Feuerbach, somos lançados em meio a um duelo de gigantes: a reprodução de parágrafos inteiros da *Filosofia do Direito* de Hegel, a obra mais conservadora de um velho filósofo reconciliado com a realidade, faz-se seguir de comentários irritados e sarcásticos do seu jovem contestador, que a considerava a melhor justificação do Estado moderno e, por isso mesmo, a combatia com a força de sua irada indignação.

No capítulo seguinte, enfocaremos quatro artigos redigidos em fins de 1843 e início de 1844. Dois deles saíram publicados nos

* K. Marx, "Luther as arbiter between Strauss and Feuerbach", *in* Loyd D. Easton e Kurt H. Guddat (orgs.), *Writings of the young Marx on philosophy and society* (New York, Anchor Books, 1967, p. 95).

Anais franco-alemães: "A questão judaica", voltada para a polêmica com o jovem-hegeliano Bruno Bauer, e "A crítica da filosofia do Direito de Hegel (Introdução)", texto que deveria servir de início para um livro sistematizador das ideias esboçadas nos *Manuscritos de Kreuznach* e que Marx, por razões que discutiremos, acabou não escrevendo. Os outros dois ensaios foram publicados em *Avante! (Vorwärts!),* com o título "Notas críticas ao artigo: o rei da Prússia e a reforma social". Trata-se de uma interessante polêmica com Ruge, na qual Marx, pela primeira vez, fala da necessidade da revolução socialista.

Em seguida, no quarto capítulo, a pesquisa tratará dos dois textos escritos por Marx em 1844 no exílio parisiense: os seus extratos de leituras dos economistas clássicos e os famosos *Manuscritos econômico-filosóficos.* Com eles Marx inicia os seus estudos de Economia Política, cujos resultados provisórios e insuficientes serão então discutidos. Mas, além desse assunto, o último texto tem uma seção dedicada a um "acerto de contas com a dialética", momento de redefinição de Marx perante as ideias de Hegel e Feuerbach.

No quinto e último capítulo, cuidaremos desse reposicionamento, causa da inflexão ontológica que irá, doravante, acompanhar a trajetória intelectual de Marx.

Este livro retoma o essencial da nossa tese de livre-docência, apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo em 1992. Da redação original foram suprimidos, para viabilizar editorialmente a publicação da tese, um extenso capítulo que tratava das concepções estéticas presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e algumas passagens da conclusão que retomavam a discussão sobre as incursões estéticas de Hegel, Feuerbach e do jovem Marx.

O texto original foi julgado pela seguinte banca examinadora, a que agradeço as críticas e sugestões: Octavio Ianni, Francisco Corrêa Weffort, Fernando Augusto Albuquerque Mourão, Maria Aparecida Baccega e Dulcília Helena Schroeder Buitoni.

Uma pesquisa que consumiu tanto tempo nunca é feita dentro de uma redoma a isolá-la dos demais momentos e das relações do cotidiano do autor.

Enid Yatsuda Frederico, minha mulher, acompanhou cada passo da elaboração da pesquisa, leu os originais, corrigiu-os, fez comentários valiosos e deu sugestões precisas. Além disso, devo a ela não só as condições para elaborar este trabalho em paz e com alegria, como também a motivação e a orientação para explorar as questões teóricas afins com a literatura.

Agradeço ao amigo Benedicto Arthur Sampaio com quem há mais ou menos 15 anos tenho estudado e aprendido sobre a dialética. Essa intensa convivência, acrescida por sua inigualável generosidade intelectual, contribuiu de modo decisivo para o desenvolvimento de minha formação teórica. As melhores pistas seguidas neste trabalho nasceram de seus comentários durante os estudos realizados em conjunto, de forma que quase sempre fico em dúvida se estou desenvolvendo ideias minhas ou dele e, também, já que começamos os nossos estudos com a *Lógica* de Hegel, se essas ideias estão ou não em conformidade com o desenvolvimento da *Ideia*...

Devo a José Paulo Netto, amigo há 12 anos e companheiro de malogradas lutas político-partidárias, o incentivo inicial para estudar as relações entre marxismo e estética, graças a um curso por ele ministrado no longínquo ano de 1980. De lá para cá, temos conversado sobre esse e outros assuntos, e trocado ideias sobre o legado marxiano. Tudo que escrevi desde então contou com o apoio entusiasmado de seu senso crítico e de sua invejável cultura.

A primeira versão deste trabalho foi lida e comentada por Pedro Vicente Costa Sobrinho e revista por Cybele de Moraes Amaro, amigos de todas as horas.

Agradeço também a Celso José Loge e José Paulo Bandeira da Silveira pelo fornecimento de apoio bibliográfico.

Agradeço, enfim, a Borbagato, Tieta e Ari que, ao modo deles, acompanharam a elaboração deste trabalho e ensinaram-me a desconfiar da plena inteligibilidade dos textos do jovem Marx, sobre os quais escrevi, com fingida segurança, as páginas que se seguem.

São Paulo, 1995

A DISSOLUÇÃO DO HEGELIANISMO

O LEGADO HEGELIANO

Após a morte de Hegel, ocorrida em 1831, travou-se uma acirrada polêmica sobre o significado de sua herança intelectual. Em vários pontos desta haveria uma tensão, habilmente contornada por Hegel, que tudo conciliava e mantinha precariamente unido. No calor do debate seus discípulos procuraram exasperar um ou outro aspecto para, com isso, firmar uma interpretação sobre a atualidade da obra do mestre.

De um lado, postava-se a ala conservadora, a direita hegeliana, que enfatizava o *sistema* de Hegel como uma realidade consumada e, através dele, procurava defender a monarquia prussiana. De outro, formou-se a esquerda hegeliana, grupo heterogêneo onde se incluía Marx, Engels, Ruge, Feuerbach, Cieszkówski, Hess, Bauer e outros. A esquerda hegeliana rechaçava o sistema filosófico geral de Hegel e apegava-se ao *método dialético* deixado pelo filósofo. Do método procurava tirar desdobramentos revolucionários para o combate à monarquia prussiana. A esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da *Ideia* nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos.

Uma posição significativa é a de August von Cieszkówski. Hegel era censurado por esse autor por ter excluído de sua dialética as preocupações com o *futuro.* Para Cieszkówski a dialética hegeliana, sem especular sobre o futuro, sem avançar para frente, estava

incompleta. A própria totalidade, sem a inclusão do porvir, não era uma verdadeira totalidade e permanecia insuficiente, defeituosa e inacabada. E, para o jovem contestador, o conhecimento do futuro era possível por meio da emoção, do pensamento e, sobretudo, pela vontade, pela *práxis*. A referência à práxis, levantada pela primeira vez entre os jovens-hegelianos por sugestão de Cieszkówski,[1] seria retomada por Marx a partir de 1844.

> Insensato pretender que alguma filosofia possa antecipar-se a seu mundo presente (...). Compreender o que é, é a tarefa da filosofia (...). A filosofia é o próprio tempo apreendido pelo pensamento.[2]

Foi movido por razões metodológicas, e não por mero conservadorismo, que Hegel descartou a especulação sobre o futuro. O seu realismo metodológico desenvolveu-se por intermédio da crítica da razão dualista de Kant e de toda e qualquer forma de pensamento que separe *o que é* do que *deveria-ser,* o ser do dever-ser. Seus críticos, entretanto, viram no apego ao presente uma decorrência de seu conservadorismo, uma expressão da "reconciliação com a realidade", uma capitulação, própria de quem aceita a realidade existente ou, pelo menos, está conformado com ela.

Uma avaliação serena desse intrincado problema foi realizada por Lukács em 1926 no seu notável ensaio *Moses Hess e os problemas da dialética idealista*. Aproximando as posições de Hess e de Cieszkówski, Lukács defende a centralidade ontológica do presente postulada por Hegel e rejeita o utopismo por considerar que ele conduz o pensamento a permanecer prisioneiro das antinomias. Para Lukács, os jovens-hegelianos, ao tentarem ultrapassar Hegel,

1 Sobre Cieszkówski, ver Shlomo Avineri, *O pensamento político e social de Karl Marx* (Coimbra, Ed. Coimbra, 1978, cap. 5); e o clássico ensaio de G. Lukács, "Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica", *in Scritti politici giovanili* (Bari, Laterza, 1972). Para uma visão global do pensamento dos jovens-hegelianos, ver Charles Rihs, *L'École des jeunes hegeliens et les penseurs socialistes français* (Paris, Antrophos, 1978).

2 G. F. Hegel, *Filosofia del Derecho* (Buenos Aires, Claridad, 1968, p. 35).

ficaram aquém do mestre, voltando-se para as ideias de Fichte. O realismo hegeliano estaria mais próximo da dialética materialista do que o moralismo abstrato dos utopistas. A centralidade do presente, na dialética, não exclui o futuro. Ela o contém sob a forma de *tendências,* de possibilidades objetivas, ao passo que o utopismo projeta arbitrariamente um dever-ser fabricado pela consciência voluntarista.

Lukács, entretanto, não deixa de criticar a resignação existente em Hegel, resignação acentuada progressivamente com o passar dos anos, levando o velho filósofo a enrijecer o presente a ponto de reprimir as possibilidades internas que acenam para o futuro e para a ruptura com o existente. No limite, a "reconciliação com a realidade" leva a uma reacionária cristalização do presente como um absoluto, a uma negação da própria dialética.

No prefácio da mesma *Filosofia do Direito*, encontra-se também a famosa e controvertida frase: "o racional é real; o real é racional". Tal formulação, obscura e enigmática, tornou-se logo um dos pontos-chave da polêmica entre os herdeiros da filosofia hegeliana interessados em estabelecer, de uma vez por todas, o seu verdadeiro significado.

A direita hegeliana priorizou o segundo momento da frase para justificar a *racionalidade do real,* entendida por eles como a sociedade e o Estado prussianos onde viviam. Os jovens contestadores, por sua vez, preferiram enfatizar o *racional* para contrapô-lo às mazelas da realidade, para mostrar que o momento da racionalidade ainda não tinha chegado e que ele só se efetivaria mediante a negação do existente e toda a sua gritante irracionalidade. O movimento da razão em direção à realidade, portanto, exige a superação do presente: esse não é, de forma alguma, o ponto final da história, mas um momento a ser necessariamente negado pelo movimento da Ideia em sua marcha inexorável rumo à plena racionalidade.

O pensamento de Hegel, contudo, pretendia estar a salvo da contradição reivindicada pelos seus discípulos entre sistema e método e, também, da escolha unilateral entre a realidade da razão e a racionalidade do real. Hegel era bastante cauteloso com as possíveis consequências de suas ideias.[3] Além disso, a tese da racionalidade do real precisa ser lida, coerentemente com o seu método, valendo-se da sutil diferença entre o *real,* entendido como um processo, e o *existente,* um momento empírico e contingente (e, enquanto tal, falso) do fluxo do real.

Dentro desse espírito, Hegel afirmava a racionalidade do Estado moderno, que não deveria ser confundido com a monarquia prussiana existente. Essa diferenciação, contudo, escapou ao Marx de 1843. O tradutor da edição francesa dos *Manuscritos de Kreuznach,* Kostas Papaioannou, não se conteve no comentário do parágrafo 262, observando em nota de pé de página que Marx identifica erroneamente o curso racional da Ideia com o Estado prussiano existente e, portanto, toda a sua crítica a Hegel "repousa sobre um mal entendido".[4]

A filosofia hegeliana continuava sendo referência obrigatória tanto para se justificar o Estado prussiano quanto para criticá-lo. A ofensiva dos jovens-hegelianos visando desenvolver a dialética para além do sistema do mestre, para além da realidade existente, logo encontrou a sua resposta na decisão do monarca Frederico Guilherme IV de convidar Schelling para preencher, a partir de

3 O poeta Heine, que foi aluno de Hegel na Universidade de Berlim, assegurava que o velho filósofo *forçava* a obscuridade das exposições que fazia em suas aulas, porque temia as consequências de suas ideias revolucionárias, caso elas fossem compreendidas. Heine conta que uma vez interpelou o professor, após uma das aulas, irritado com aquilo que considerava "conservador" na equivalência hegeliana do *real* e do *racional.* Segundo ele, Hegel lhe observou, então, com um sorriso: "E se o sr. lesse a frase assim: *o que é real deve ser racional...?*" Cf. Leandro Konder, "Hegel e a práxis", *in Temas de Ciências Humanas,* nº 6, p. 10, 1979.

4 K. Marx, *Critique de l'État hégélien* (Paris, Union Général d'Éditions, 1976, p. 311).

1841, a cátedra que havia sido de Hegel na Universidade de Berlim. Com essa decisão pretendia-se pôr fim à embaraçosa polêmica *sobre* a racionalidade ou irracionalidade das instituições existentes. Schelling, que havia sido outrora amigo de Hegel, investia *agora,* com todo o peso de seu prestígio, na crítica ao racionalismo da filosofia hegeliana. Segundo Schelling, Hegel não havia criado um sistema filosófico próprio, limitando-se apenas a desenvolver unilateralmente o lado negativo das ideias de... Schelling.

Iniciava-se, desse modo, uma ofensiva de Schelling e seus discípulos, conhecidos significativamente como "os positivos", contra a própria razão dialética.[5] A cruzada de Schelling procurava reforçar a tese do Estado cristão, elaborada por Stahl, desenvolvida com base na posição de Lutero, que via no Estado um contrapeso às tendências pecaminosas do homem. Radicalizando essa crença luterana, Stahl defendia o direito divino do monarca e o Estado, como instrumentos existentes para servir ao reino de Deus.[6]

Outro ponto de controvérsia entre os discípulos de Hegel foi – como se pode perceber por essas recentes modificações no ambiente político e intelectual – a interpretação do verdadeiro papel da *religião* no pensamento do mestre.

Enquanto os "velhos hegelianos", a ala direita, enfatizavam o caráter teológico do pensamento de Hegel (procurando, assim,

5 Intelectuais de toda a Europa foram assistir às aulas iniciais de Schelling, atraídos pela importância política e filosófica de um pensador apresentado como o legítimo sucessor de Hegel. Entre eles, estavam Kierkegaard e Engels. Este último, indignado com os ataques a Hegel, escreveu diversos artigos extremamente curiosos, nos quais transcreve suas anotações de sala de aula acrescidas de comentários mordazes sobre o professor. Engels também descreve o fervilhante ambiente escolar durante as solenes apresentações de Schelling, faz observações sobre a reação dos ouvintes etc. (Cf. os artigos "Schelling contra Hegel" e "Diário de um ouvinte", e também o ensaio "Schelling e a revelação", *in Escritos de juventud de Federico Engels,* trad. e org. Wenceslao Roces (México, Fondo de Cultura Económica, 1981).

6 Jean-Yvez Calvez, *O pensamento de Karl Marx* (Porto, Livr. Tavares Martins, 1962, cap. II).

legitimar a ordem política existente), os jovens contestadores empenhavam-se em afirmar a dominância do movimento dialético, que tudo subordina em sua marcha ascendente, inclusive a religião, momento superado, no interior do próprio sistema hegeliano, pela filosofia. Os textos juvenis de Hegel sobre a religião iam mais longe ao combater a tese iluminista que identificava religião com "erro". Nessa perspectiva estritamente gnosiológica, tratava-se somente de evitar o erro, esse desvio do intelecto que se separou da verdade. Hegel, contrariamente, via a religião como um processo envolvendo toda a consciência do homem, como algo inevitável. Religião é alienação: um processo inerente ao homem dilacerado que se separou de si mesmo e entregou aos céus os seus tesouros mais preciosos. Com isso, ficava em aberto a possibilidade – tão cara aos jovens-hegelianos – de o homem um dia superar a alienação e exigir de volta os tesouros que lhes foram espoliados.

Mas a polêmica não parou aí. Em 1835-1836, David Friedrich Strauss escreveu *A vida de Jesus,* interpretando criticamente os Evangelhos e abrindo caminho para o ateísmo. Em 1841, dando sequência ao movimento contestador, Bruno Bauer, com a ajuda discreta de Marx, publicou um livro irreverente, produzindo um enorme impacto: *A trombeta do juízo final contra Hegel, ateu e anticristo. Um ultimatum.* Publicado originalmente sem a indicação do nome do autor, para estar a salvo de problemas com a censura, *A trombeta* é um livro divertido e uma peça de cinismo incomum. Bruno Bauer, pondo-se na pele de um indignado autor pietista, procurava advertir os fiéis: ao contrário do que professavam os hegelianos de direita, Hegel era na verdade um ateu perigoso, a própria imagem do anticristo, fazendo-se passar por religioso para, através desse artifício, divulgar sub-repticiamente uma filosofia maligna, subversiva e ateia.

A discussão sobre religião contou também com a participação direta de Marx, que, contra a tentativa de divinizar o poder monárquico, escreveu diversos artigos na *Gazeta Renana* em 1842. A crítica marxiana, restrita ao universo político da afirmação do Estado cristão na Prússia, baseava-se numa argumentação claramente hegeliana: esse Estado, supostamente religioso, contradizia a ideia da *universalidade* do Estado ao privilegiar uma única crença e, também, a ideia da *racionalidade* do Estado, entendida como realização da liberdade, que não precisa dos dogmas para poder existir.

O golpe final contra a religião, entretanto, foi dado por Feuerbach, ainda em 1841, na obra clássica *A essência do cristianismo.* Mas esse autor, ao contrário dos demais jovens-hegelianos, não se preocupava mais em retomar o lado revolucionário da filosofia de Hegel e muito menos em entrar na disputa da exegese de seus textos. Como veremos a seguir, Feuerbach, desgarrando-se de seus pares, passou a criticar duramente toda a arquitetura lógica do pensamento hegeliano, rejeitando assim não só o sistema como também o próprio método dialético.

FEUERBACH

A primeira manifestação da diferença radical a separar Feuerbach de Hegel está no próprio estilo de seus escritos. Hegel seguia o curso logicista de seu pensamento, submetendo o texto ao movimento ternário da dialética, que tudo estrutura e hierarquiza na sucessão temporal. Feuerbach, ao contrário, produzia aforismos em um texto aparentemente leve, elegante, de uma beleza surpreendente e cativante. Se é possível resumir a ideia central de uma obra de Hegel em um único parágrafo, em Feuerbach, ao contrário, tudo é enigmático, aberto e recusa sínteses definitivas. Suas imagens são belas e fugidias, envolvendo o leitor e instigando-o – como parece ter sido o caso de Marx – a tentar apossar-se plenamente delas e extrapolar o seu significado para além do que a prudência de seu autor aconselharia. No prefácio da primeira edição de seu livro

mais famoso, *A essência do cristianismo,* Feuerbach adverte o leitor "tendencioso ou não tendencioso", lembrando que ele tem pela frente

> os pensamentos aforísticos e polêmicos do autor, em sua maioria casuais, esparsos (...), mas de forma nenhuma (note-se bem!) completamente esgotados pelo simples motivo que o autor, avesso a todas as generalizações nebulosas, como em todos os seus escritos, também neste perseguiu apenas um tema inteiramente determinado.[7]

Curiosamente, Feuerbach mantinha-se longe de qualquer militância política direta e, por isso, os apelos de Marx para que participasse do movimento de resistência contra o Estado prussiano não encontraram ressonância. Feuerbach permaneceu arredio e a insistência de Marx só atesta a sua impaciência revolucionária ao querer tirar da filosofia feuerbachiana consequências práticas que o autor, prudentemente, evitava.

Um olhar sereno sobre a produção teórica de Feuerbach[8] é suficiente para mostrar quão distante estavam suas ideias, que exaltavam a contemplação e os sentidos humanos, dos temas sociais e políticos que haviam cativado Hegel e o jovem Marx.

---

7 L. Feuerbach, *A essência do cristianismo* (Campinas, Papirus, 1988, p. 17). Num texto posterior, Feuerbach afirma que em seus escritos persegue um "estilo inteligente": aquele que deve "pressupor inteligência também no leitor", um leitor que "completa o autor a seu modo", já que este não deseja "expressar tudo" em conclusões fechadas, preferindo deixar o sentido último das coisas em aberto para provocar a imaginação do leitor. Cf. *Preleções sobre a essência da religião* (Campinas, Papirus, 1989, p. 286).

8 Ver, a propósito: F. Engels, "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã", *in* Marx & Engels, *Obras escolhidas* (Rio de Janeiro, Ed. Vitória, 1963, nº 3); Rodolfo Mondolfo, "Feuerbach e Marx", *in Estudos sobre Marx* (São Paulo, Mestre Jou, 1967); Alfred Schimidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (Madri, Taurus, 1975); Agnes Heller, "Ludwig Feuerbach redivivo", *in Crítica de la Ilustración* (Barcelona, Ed. Península, 1984); Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach* (Madri, La Editora Católica, 1975); J. A. Giannotti, "A dialética contemplativa de Ludwig Feuerbach", *in Origens da dialética do trabalho* (São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966); B. A. Sampaio e C. Frederico, "Feuerbach e as mediações", *in Revista Novos Rumos* (São Paulo, Novos Rumos, nºs 8-9, 1988).

Aluno durante dois anos nos cursos de lógica ministrados por Hegel em Berlim, Feuerbach afastou-se não só do antigo mestre como também da vida urbana, ao recolher-se na pacata aldeia de Bruckberg. Num texto de autobiografia intelectual fez a seguinte associação:

> Aprendi lógica em uma universidade alemã, mas só pude aprender ótica, a arte de ver, em uma aldeia alemã (...). Aqui se respira o ar puro e são. A filosofia especulativa da Alemanha é uma amostra das funestas consequências da contaminação atmosférica das cidades.

Ecologista *avant la lettre,* buscava Feuerbach lançar as sementes para uma filosofia alternativa ao racionalismo hegeliano, que tivesse como ponto de partida a intuição, a sensibilidade, o coração, a experiência, o olhar, a contemplação, a natureza. Esse projeto de construção de uma filosofia fundada no sentimento (e não na razão), que trabalhe com objetos reais e sensíveis (e não metafísicos ou teológicos), colidia diretamente com todo o ideário hegeliano. Tal fato, sem dúvida, em muito contribuiu para a adesão momentânea de Marx às suas ideias, bem como de sua tentativa de instrumentalizá-las para combater a filosofia hegeliana do Direito.

O elemento central do pensamento feuerbachiano que Marx, como leitor "tendencioso", por sua conta e risco, procurou apoderar-se para criticar a filosofia do Direito de Hegel é a *teoria da alienação.* Aqui reside o cerne não só da contestação lançada à dialética hegeliana como também da crítica implacável à ilusão religiosa que conduziu Marx ao materialismo.

A teoria feuerbachiana da alienação manifesta-se em diferentes momentos de sua obra. Em 1839, em sua *Contribuição à crítica da filosofia de Hegel,* Feuerbach levanta-se contra o caráter abstrato e alienado da filosofia de Hegel, que começa pelo conceito de *ser,* por um ser inicialmente indefinido precisando passar pela tortuosa engrenagem das sucessivas mediações para, assim, cumprir as três

etapas de sua evolução e tornar-se, efetivamente, um ser real carregado de determinações. Condenando esse historicismo logicista de Hegel, Feuerbach pergunta-se:

> Por que não posso referir-me imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que não posso começar pelo próprio ser, isto é, pelo ser real?[9]

Essa pergunta – e a proposta de filosofar num novo registro – anuncia um tema caro tanto ao seu formulador quanto ao jovem Marx: a necessidade de submeter a filosofia hegeliana a uma *inversão materialista*. Em diversos momentos de sua obra, Feuerbach voltou ao assunto:

> O caminho seguido até aqui pela filosofia especulativa, do abstrato ao concreto, do ideal ao real, é um caminho invertido. Nesse caminho nunca se chega à realidade verdadeira e *objetiva*, mas somente à *realização de suas próprias abstrações* (...).[10]

A filosofia especulativa de Hegel é assim criticada por partir de um universal abstrato, de um ser indeterminado, de um pensamento vago, a partir do qual o filósofo idealista vai construindo a realidade. Contra essa visão fantasmagórica, Feuerbach propõe a inversão materialista denunciadora de todo o edifício conceitual hegeliano como uma teologia disfarçada, um sistema alienado que subverte as relações reais entre o pensamento e a realidade.

Hegel, afirma Feuerbach, parte do pensamento, do predicado do ser para, daí, chegar ao ser. Portanto, em Hegel o pensamento é o sujeito e o ser é um predicado do pensamento. Ou ainda: a própria natureza é uma realidade derivada da ideia abstrata, de um Deus oculto, anterior a tudo e a todos, que, como na teologia, desponta como um criador. Contra essa forma alienada de

9 L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques* (Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 18).

10 *Id., ibid.*, p. 113.

raciocínio, Feuerbach propõe que se ponha de lado a especulação, o ser abstrato, Deus, e que se parta do ser real, do homem e da natureza. Com essa inflexão, somos conduzidos a uma ontologia empirista que quer substituir o trânsito do abstrato para o concreto, o processo dialético de constituição dos seres pela exigência de partir do concreto, daquilo que se opõe ao pensamento, isto é, do ser empírico dado de uma vez por todas, determinado, anterior ao pensamento e, de resto, seu fundamento.

Contra o pensamento especulativo, Feuerbach levanta a realidade imediata da natureza humana, realidade evidente e segura em si mesma, já plenamente determinada, que não precisaria do recurso logicista da mediação para existir. A nova filosofia por ele proposta surge assim como uma antropologia radical em busca de uma verdade imediata, sensível, não derivada do pensamento, e que de fato deveria orientá-lo. O acesso à verdade prescindiria dos jogos especulativos da dialética, das mediações tortuosas, das fantasias do raciocínio teológico.

O homem deve procurar a verdade por meio da intuição sensível aberta para o mundo e não pelos exercícios estéreis de um pensamento que gira em falso dentro de seus limites e que permanece sempre em contradição com a realidade exterior e com os sentimentos do próprio homem. Opondo-se ao pensamento hegeliano, idêntico a si mesmo, fechado em seu casulo, tendo como símbolo a imagem do *círculo* que se move em espirais concêntricas, em circuito interno, como um "círculo de círculos", Feuerbach propõe para a sua filosofia a imagem da *elipse*, do corte do círculo pela força anômala da intuição que interrompe o pensamento abstrato e seu movimento circular.[11]

A nova filosofia, guiada pela intuição sensível, deseja uma verdade sem contradição, uma verdade imediata alheia ao intrincado

11 *Id., ibid.*, pp. 192-193.

movimento de autoafirmação do ser, tal como aparece na sequência interminável de sucessivas figuras na filosofia hegeliana, no incessante jogo de mediações e negações conduzindo o processo de constituição do real. Recusando a temporalidade formadora do real na filosofia de Hegel, bem como a tirania conceitual que tudo agrupa e hierarquiza, Feuerbach situa-se em relação ao seu adversário:

> Somente constitui a forma de sua intuição e de seu método, o *tempo* que exclui, e não, simultaneamente, também o *espaço* que tolera: seu sistema não conhece senão *subordinação* e sucessão, e ignora tudo relativo à coordenação e coexistência.[12]
>
> A natureza sempre agrega à tendência monárquica do tempo o liberalismo do espaço.[13]
>
> No pensamento sou um sujeito absoluto; considero tudo exclusivamente como objeto ou predicado do ser pensante que eu sou; sou intolerante. Na atividade dos sentidos, ao contrário, sou liberal; permito ao objeto de ser o que eu próprio sou: um *sujeito*, um ser real que se manifesta.[14]

Opondo-se ao desenvolvimento temporal do sistema lógico hegeliano, Feuerbach refuta a pretensão monista de uma totalidade que tudo relaciona e transforma no fluxo lógico de seu autodesenvolvimento. E aproveita para fazer uma aproximação de sentido entre o *monismo* do método e a *monarquia*, o regime político que o velho filósofo glorificara. O caráter monista/monárquico do tempo é visto, portanto, como uma manifestação de totalitarismo e intolerância. Pela primeira vez, surge a identificação entre razão dialética e totalitarismo, identificação que seria retomada no século 20, não pelos adversários da monarquia, mas principalmente pelos inimigos do marxismo.

[12] *Id., ibid.*, p. 12.
[13] *Id., ibid.*, p. 13.
[14] *Id., ibid.*, p. 166.

A reivindicação do espaço, a glorificação da natureza e a exaltação dos sentidos, ao contrário, acenam para a permanência das coisas e para a convivência pacífica. Na natureza não existe superação. As diferenças nunca são resolvidas, pois o espaço, agindo como um anfitrião receptivo e diplomático, ajeita e distribui habilmente as diversas partes em seus respectivos lugares de forma que todos acabem se sentindo à vontade em seu canto. Estamos aqui diante de uma posição respeitosa e conformista que enaltece as diferenças e se propõe diplomaticamente a manter inalterado o pluralismo dos seres particulares. O contrário, portanto, da razão dialética que, no decurso temporal, enrijece as diferenças, transformando-as inicialmente em oposições e, logo a seguir, em contradições, para assim poder efetivar a negação superadora, a ruptura radical, a passagem para uma nova síntese, para uma nova unidade.

A perspectiva espacial do pensamento feuerbachiano inscreve a política no campo do liberalismo, embora o nosso autor não ouse abertamente extrair consequências políticas de sua crítica filosófica.

Contra o império da razão que se realiza no tempo, Feuerbach reivindica a necessidade de uma nova filosofia centrada na exaltação do conhecimento imediato fornecido pelos sentidos:

> Somente é *verdadeiro* e *divino* o que *não tem necessidade de prova, o que é imediatamente certo por si mesmo, que fala por si e convence imediatamente*, que arrasta imediatamente a afirmação de sua existência, o que é claro como o dia. Ora, somente o sensível é claro como o dia. É somente lá, onde o sensível começa que *chegam ao fim todas as dúvidas e todas as disputas*. O segredo do saber *imediato* é a *qualidade sensível*.
>
> Tudo é mediatizado, diz a filosofia hegeliana. Mas algo só é verdade se cessa de ser um mediado para tornar-se um imediato (...). A verdade que se mediatiza é ainda a verdade *contaminada pelo seu contrário*. Começa-se pelo contrário, mas, em seguida, ele é suprimido. Mas se é necessário

suprimi-lo e negá-lo, por que começar por ele, em vez de começar imediatamente por sua negação?[15]

A crítica da mediação e da ideia hegeliana da verdade como resultado leva Feuerbach a um empirismo, e à exaltação dos sentidos, como o caminho para se obter uma verdade evidente, revelada de uma vez por todas, sem o recurso da mediação. Essa é a intenção inicial do filósofo, apesar de em algumas passagens ele recuar em suas formulações ao constatar que o sensível não é imediato. Mas essa certamente não é a única contradição numa filosofia tão contraditória e inconclusa como a de Feuerbach.

Apesar das hesitações e recuos, Feuerbach mantém firme a sua proposta de apresentar uma nova filosofia em tudo diferente da hegeliana. E assim procedendo, ele se insere no espírito dos "jovens-hegelianos", os discípulos rebeldes interessados em superar a filosofia do mestre.

Como Hegel, Feuerbach tem a pretensão de reinventar a filosofia. Hegel, com se sabe, considerava todo o pensamento anterior como algo a ser superado pela sua própria filosofia, como formas imperfeitas a serem revolucionadas. Feuerbach, diferentemente de Hegel, que construiu um sistema fechado, era mais afeito aos aforismos e iluminações repentinas. Por isso prefere sugerir, como anuncia o título de um de seus trabalhos, algumas *Teses provisórias para a reforma da filosofia.*

A reforma da filosofia tem como interlocutor direto e adversário a ser vencido o pensamento de Hegel. Se esse pensamento é alienado e está de cabeça para baixo (por considerar o pensamento sujeito) e dele deriva o objeto real, a inversão feuerbachiana propõe-se a colocar os pés no chão e a redefinir os termos.

Trata-se então de basear-se no sujeito real, no homem e na natureza. Mas *natureza* é uma palavra com duplo significado:

[15] *Id., ibid.*, p. 182.

ela tanto nomeia o mundo natural, a exterioridade que cerca o homem, como se refere à essência distintiva de um ser particular. Feuerbach fica com o segundo significado, entendendo por natureza preferencialmente a *natureza humana*. Esse sujeito, ao englobar ao mesmo tempo o indivíduo e as suas objetivações, os seus atributos, é portanto um sujeito-objeto, um sujeito que se afirma objetivando a sua essência. Com isso Feuerbach, que em seus trabalhos sempre criticou a identidade hegeliana de ser e pensamento, acaba propondo uma nova unidade. Dessa identificação entre homem e natureza, decorre ser o conhecimento do objeto-natureza o mesmo que o conhecimento da própria natureza do sujeito-homem. Conhecer o seu objeto, para o homem, é autoconhecer-se. Eis a tarefa da nova filosofia, no seu desejo de substituir a reflexão abstrata pela intuição:

> É por teu objeto que tu conheces o homem; é nele que aparece sua essência: o objeto é a essência dele revelada, seu eu verdadeiro e objetivo (...) os objetos mais distantes dos homens são também revelações da essência humana. A Lua, ela também, o Sol e as estrelas gritam para o homem: – conhece-te a ti mesmo.[16]
>
> Contemplai a natureza, contemplai o homem! Os mistérios da filosofia estão diante de vós. (...) a natureza é, pois, o fundamento do homem.[17]

Da identidade postulada entre homem e natureza, entre o homem e os seus predicados, Feuerbach retira a diferença que separa o homem do animal. Enquanto este permanece confinado em seu pequeno mundo, no círculo da finitude, o homem, ao propor-se a si mesmo como objeto, torna-se simultaneamente indivíduo e espécie, singularidade e universalidade. Ele, portanto, carrega a universalidade dentro de si. Nesse sentido, nenhum homem é uma ilha ou, para aprofundarmos a comparação, nenhum homem é

[16] *Id., ibid.*, p. 62.

[17] *Id., ibid.*, p. 121!

um molusco uma ostra separada de outras ostras pela semelhança surda. A consciência humana, ao contrário, liga cada indivíduo ao conjunto.

Retomando essa formulação na abertura do primeiro capítulo de *A essência do cristianismo,* Feuerbach observa que, enquanto o animal tem uma vida simples, o homem possui uma vida dupla: além de sua existência exterior, o homem possui uma vida interior, proveniente de sua relação com o gênero, com a essência humana. O homem, diz Feuerbach, pensa, conversa, fala consigo mesmo, enquanto o animal

> não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são duas legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto.[18]

O homem, por seu ser e por sua consciência, é infinito. O animal, contrariamente, vive a dupla limitação de seu ser restrito que, por ser restrito, o impede também de ter uma consciência ampla, universal, infinita: que é, no final das contas, consciência da própria infinitude da consciência. A lagarta, diz Feuerbach, tem sua vida e essência restrita a um tipo determinado de planta, sem se estender além desse pequeno horizonte. Sua consciência é limitada, logo, não é verdadeiramente consciência, mas instinto. Não tendo consciência, o animal desconhece a religião, a forma fantástica pela qual se manifesta a universalidade da espécie humana, o infinito no interior do finito.

O conceito de espécie, de gênero humano, que tanta influência exerceu no Marx de 1844, é central na filosofia de Feuerbach. Embora o nosso autor tenha recuado posteriormente, tendo em

[18] L. Feuerbach, *A essência do cristianismo, op. cit.*, p. 44.

vista as críticas que lhe foram dirigidas por Stirner, a sua ideia de um gênero humano infinito, ilimitado, guarda uma indisfarçável semelhança com o momento do Absoluto em Hegel. Mas para o filósofo dialético, o Absoluto é o resultado final da caminhada do Espírito. Para Feuerbach, o gênero, como absoluto, é a consciência humana manifesta.

Essa visão estranha, que acredita na captação imediata da essência, nega o movimento de constituição do Absoluto exatamente por acreditar que, com esse procedimento, desmancha-se a unidade original pela separação entre o ser e os seus atributos. O procedimento da filosofia dialética assemelha-se ao da religião: ambas violentam o ser ao separá-lo de seus predicados. A filosofia de Hegel, pelo recurso da abstração, separa o ser de seus predicados; a religião, como alienação, projeta os predicados humanos para fora do homem, na imagem de Deus.

Ora, se cada indivíduo carrega consigo o universal (a espécie, a soma dos atributos), o que existe *entre* os vários indivíduos que compõem a espécie? Como se compõe a totalidade, já que cada indivíduo a contém, se cada um é um Absoluto? Assim, o conceito de gênero humano resulta exclusivamente da somatória dos indivíduos naturais, numa universalidade empírica apreendida pela consciência.

Feuerbach, ao colocar a essência do homem no gênero, na comunidade, ao fazer do homem um ser comunitário, considerava-se erroneamente um precursor do comunismo. Curiosamente, o jovem Marx deixou-se levar acriticamente pelo conceito de gênero humano, procurando ver nele algo mais concreto do que o seu autor imaginara. Numa carta de 11 de agosto de 1844 dirigida a Feuerbach, ele dizia:

> O sr. deu nos seus escritos – ignoro se deliberadamente – um fundamento filosófico ao socialismo, e é com esse espírito que os comunistas rapidamente compreenderam esses trabalhos. A unidade entre os homens

> e a humanidade, que repousa sobre as diferenças reais entre os homens, o conceito de gênero humano reconduzido do céu da abstração para a realidade terrestre, o que é senão o conceito de *sociedade*![19]

Não há nada que se assemelhe à sociedade – com suas interrelações materiais e seus conflitos de interesses – na conceituação feuerbachiana de gênero humano. A essência humana para Feuerbach é um conceito ideal que não tem existência fora da consciência, enquanto a sociedade é algo com existência independente das consciências individuais.

Por outro lado, a interação social é dada na filosofia feuerbachiana pelo intercâmbio amoroso de uma multidão de indivíduos-genéricos, de semideuses satisfeitos consigo mesmos. Esse amor que liga os homens entre si é, por sua vez, a base de uma nova filosofia convertida em religião, substituindo a adoração de um Deus distante pela adoração da humanidade abstrata consigo reconciliada.

A apologia do amor, proposta por Feuerbach, será o ponto de partida do "verdadeiro socialismo", corrente de pensamento político que se iniciou a partir de 1844, tendo como figura mais expressiva Karl Grün. Marx e Engels, em *A ideologia alemã* e no *Manifesto do Partido Comunista,* criticaram duramente essa vertente nascida das ideias filosóficas de Feuerbach.

Muitos anos depois, em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã,* Engels criticou a visão idílica e a-histórica do amor como uma relação natural sem mediação, como se entre dois amantes não passasse toda a sociedade com os seus valores, interesses, critérios mutáveis de "beleza natural", preconceitos etc. O caráter abstrato e atemporal do amor é contrastado com o mundo burguês no qual o congraçamento geral costuma desandar e manifestar-se "sob a forma de guerras, litígios, processos,

[19] Cf. *Marx-Engels correspondance* (Paris, [Éd. Sociales, 1971, t. I, p. 323).

escândalos domésticos, divórcios e exploração máxima de uns por outros".

E, contra Feuerbach, Engels toma o partido de Hegel:

> Em Hegel, a maldade é a forma que exprime a força propulsora do desenvolvimento histórico (...). São precisamente as paixões más dos homens, a cobiça e a sede de domínio que servem de alavanca ao progresso histórico (...). A investigação do papel histórico da maldade moral é, porém, uma ideia que nem de longe passa pela mente de Feuerbach. Para ele, a história é um domínio desagradável e inquietante.[20]

A luta contra o "verdadeiro socialismo" levará Marx a, cada vez mais, se afastar do culto abstrato do gênero humano e dessas relações amorosas que o integrariam. Na *Miséria da filosofia,* combatendo Proudhon, diz, bem no espírito de Hegel, que "a história caminha pelo seu lado mau".

Mas a concepção de gênero humano, além das decorrências apontadas, fundamentam também a *teoria do conhecimento* de Feuerbach. Nas páginas de *Princípios da filosofia do futuro,* encontramos a seguinte declaração:

> A verdadeira dialética não é um monólogo interior do pensamento solitário consigo mesmo, ela é um diálogo entre o eu e o tu.[21]

A nova filosofia, pensando "em consonância e paz com os sentidos", objetiva romper com a solidão do pensamento abstrato, que não se relaciona com objetos reais e sensíveis. E também quer fugir da engrenagem desumana da lógica dialética, que apenas relaciona as partes para, em seguida, poder negá-las na violência de uma síntese. No universo amoroso de Feuerbach não há lugar para negação e superação. Nele tudo é coabitação e coexistência pacífica.

Em Hegel, contrariamente, pôde instalar-se o monólogo da consciência solitária como consequência da ausência de objetos

[20] F. Engels, *op. cit.*, p. 100.

[21] L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques, op. cit.*, p. 199.

reais e sensíveis, levando o filósofo a imaginar a identificação abstrata entre ser e não ser. No diálogo feuerbachiano do eu com o tu, a separação entre o ser – aquilo que é objeto da paixão – e o indiferente não ser é definitiva e crucial. Aqui só existe o que é *objeto da paixão.* O amor surge como "a verdadeira prova *ontológica* da existência de um objeto fora de nossa cabeça".[22] Quando não existe na realidade o que existe na representação apaixonada, o homem sofre. A dor do amor é um "protesto estrondoso" contra a ausência do outro, a ausência da realidade e da verdade exteriores, do mesmo modo como

> a dor da fome se reduz ao fato de que o estômago não contém objeto, que ele é para si mesmo seu próprio objeto, que as paredes vazias friccionam-se uma contra a outra, em vez de friccionarem um alimento.[23]

A presença do objeto exterior antevisto pelo indivíduo através da intuição sensível tem sua prova final de existência, seu critério de objetividade, seu pleno reconhecimento no consenso subjetivo formado entre o indivíduo e os seus pares. A verdade, para Feuerbach, é consenso, é entendimento subjetivo que se generaliza para os homens em comunicação, é convicção mútua:

> Duvido daquilo que eu sou o único a ver; só é certo aquilo que também o outro vê.[24]
>
> (...) a comunidade do homem com o homem é o princípio e o critério primeiros da verdade e da universalidade.[25]

A verdade consensual que se oferece aos sentidos é, na antropologia feuerbachiana, o revelar da essência humana objetivada. O objeto do conhecimento sensorial é sempre o conhecimento do próprio homem, de sua essência universal. Quando pegamos

[22] *Id., ibid.*, p. 180.
[23] *Id., ibid.*, pp. 179-180.
[24] *Id., ibid.*, p. 186.
[25] *Id., ibid.*, p. 185.

a mão de alguém, diz Feuerbach, não sentimos só a carne e o osso,

> mas sentimos por contato também os sentimentos (...) não é somente o exterior que é objeto dos sentidos, mas também o *interior,* não somente carne, mas também o *espírito,* não somente a coisa, mas também o *eu.*[26]

Segundo Agnes Heller, a verdade consensual é, inicialmente, um prosaico "conceito cotidiano de verdade", de uso muito restrito. Ele serve apenas para fazer coincidir juízos banais como, para citar o exemplo da autora, alguém dizer que o Sol está brilhando e o outro concordar. A constatação comum comprova a "verdade". Mas há, em segundo lugar, a verdade que se realiza no relacionamento amoroso entre duas pessoas. Aí revela-se finalmente a verdade da espécie, o encontro dos seres particulares com a sua universalidade. Na relação eu/tu, a verdade mostra-se de forma sensível, evidente, imediata, e descarta a existência de provas. Feuerbach, diz Heller,

> entende *literalmente* a bela frase bíblica segundo a qual Adão *conheceu* Eva. O encontro direto e sensual entre o eu e o tu: isso é precisamente o *conhecimento,* isso é a verdade. Quando se estreita uma pessoa entre os braços, reconhece-se nessa pessoa a humanidade – e também a ela própria.[27]

Sacramentada pelo consenso dos indivíduos, por aquilo que esses seres particulares têm de universal, de essencial, a verdade acaba recebendo a definição sintética de *realidade* e *essência.* Definição certamente conformista condenando a filosofia a ser "o conhecimento do *que é",* a debruçar-se sobre "as coisas e os seres *como eles são*". Dessa forma, a teoria, em Feuerbach, reencontra e identifica-se com a etimologia da palavra: "ação de contemplar".

[26] *Id., ibid.*, p. 185.
[27] Agnes Heller, "Feuerbach redivivo", *in Crítica da Ilustración, op. cit.*, p. 121.

Empenhado em emancipar os sentidos de sua subordinação à razão, Feuerbach afasta-se da conceituação hegeliana de que "a verdade é o todo", ou seja, é um processo de sucessivas negações do dado imediato, as quais convergem, no momento final, para a coincidência entre aparência e essência. Verdade, aqui, não é contemplação complacente, revelação súbita da essência, iluminação repentina. Ela é, numa palavra, *resultado.*

Marx, posteriormente, ao acertar suas contas com Feuerbach, volta à perspectiva hegeliana da verdade como totalidade *in progress,* não se confundindo com os seus momentos empíricos captáveis pela senso-percepção. Mas acrescenta, diferentemente de Hegel e Feuerbach, que a verdade do pensamento e dos sentidos, para se realizar, precisa saltar para fora de seu casulo e interferir na realidade, efetivar-se. Verdade, dirá então Marx na segunda das *Teses sobre Feuerbach,* é *realidade efetiva* e *poder.* Não é atividade intelectual em seu monólogo interior e nem contemplação benevolente: é ação prática que se efetiva no confronto e na transformação da realidade.

A teoria da alienação de Feuerbach, como vimos, inicia-se com a crítica à filosofia hegeliana que mistifica as relações entre o pensamento e a realidade, espírito e natureza, ao fazer da realidade, do mundo natural, uma mera alienação da Ideia.

A inversão materialista proposta – partir do sujeito real e na natureza – modifica radicalmente essa forma de pensar, classificada por ele como uma expressão da alienação. Aqui, a alienação é resultante da *abstração.* Abstrair, etimologicamente, quer dizer tirar para fora, extrair. É neste sentido que Feuerbach entende a alienação:

> Abstrair é pôr a essência da natureza *fora da natureza*, a essência do homem *fora do homem*, a essência do pensamento fora do ato de pensar. Ao fundar todo o seu sistema nesses atos de abstração, a filosofia de Hegel alienou *o homem de si mesmo.* Sem dúvida, identifica de novo o que separa, mas de um modo que comporta de novo a *separação* e a *mediação.* À filosofia hegeliana falta a unidade imediata, a certeza imediata, a verdade imediata.[28]

Feuerbach, assim, repudia a abstração como um recurso artificial que cinde a unidade imediata do ser e de sua essência para, no momento final da tríade dialética, tentar "reunir de viva força o que tinha separado de viva força".[29]

O mesmo raciocínio reaparece quando Feuerbach estuda uma segunda forma de alienação: a *religião.* Também aqui o pensamento teológico aliena o homem para, depois, buscar uma reconciliação imaginária entre o homem e a sua essência "abstraída" em Deus.

Contra essas duas formas fantasmagóricas do pensamento abstrato, e contrário a qualquer divisão entre o homem e sua essência, Feuerbach levanta a sua filosofia que "fala o idioma humano". Essa filosofia que parte da imanência do homem e se apoia nos sentidos, em vários momentos, deparou-se com o fenômeno religioso. Há um livro, entretanto, o mais conhecido de Feuerbach, dedicado inteiramente ao assunto. Trata-se de *A essência do cristianismo.* Nessa obra, Feuerbach, coerente com a sua orientação geral, em nenhum momento discute a veracidade ou a falsidade da religião. Aceita, num primeiro momento, o significado cristão da religião e procura com base nisso decifrar o segredo oculto: *Deus é a essência humana objetivada.*

Feuerbach chega a essa ideia fundamentando-se na recorrente distinção entre o homem e o animal. Só o homem tem religião. A diferença, portanto, é posta pela consciência, um atributo exclusivo do homem, o único ser capaz de tomar o seu próprio gênero como objeto. Ao contrário do animal, condenado a viver a limitação de

---

28 *Id., ibid.,* pp. 108-109.

29 *Id., ibid.,* p. 107.

seu meio, o homem ascende à consciência de sua espécie, de sua universalidade, de sua infinitude. Por isso tem religião, tem essa "consciência do infinito".

Examinando as relações do homem com a religião, do homem com o objeto religioso, Feuerbach retoma a ideia que havia orientado a sua crítica a Hegel: "o homem não é senão o seu objeto", "atrás do objeto conheces o homem", "o objeto é a sua essência revelada". Tal objeto, tal ser:

> O homem nada é sem objeto. Grandes homens, homens exemplares que nos revelaram a essência do homem, confirmaram essa tese com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era o objetivo essencial de sua atividade. Mas o objeto com o qual um sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva desse sujeito (...).
>
> Por isso, toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu EU verdadeiro, objetivo.[30]

A determinação do sujeito por seu objeto conhece diversos exemplos nos textos feuerbachianos: "o que lavra a terra é um camponês; quem tem a caça como objeto de sua atividade é um caçador; quem pesca peixes é um pescador".[31] E os exemplos não se restringem ao ser humano: "o objeto dos animais vegetarianos é a planta; é por esse objeto que eles se distinguem dos outros animais, os carnívoros".[32] "Se Deus fosse objeto para o pássaro seria objeto para ele apenas como um ser alado (...). O ser supremo é para o pássaro exatamente o ser do pássaro."[33]

30 L. Feuerbach, *A essência do cristianismo, op. cit.*, p. 46.
31 L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques, op. cit.*, p. 133.
32 *Id., ibid.*, p. 133.
33 L. Feuerbach, *A essência do cristianismo, op. cit.*, p. 60.

Essa relação elucidativa entre o objeto e o ser vale também para o objeto religioso, que apresenta, entretanto, uma característica própria: enquanto os objetos sensoriais estão fora de nós, a religião está dentro do homem, habita em sua consciência. Polemizando novamente com Hegel, para quem "a consciência de Deus é a autoconsciência de Deus", Feuerbach propõe a inversão da proposição: "a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo".[34]

Mas o que é a religião? A antropologia de Feuerbach a vê inicialmente como "o sonho do espírito humano" e lembra que

> no sonho não nos encontramos no nada ou no céu, mas sobre a terra (...) apenas não enxergamos os objetos reais à luz da realidade e da necessidade, mas no brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade.[35]

Procurando decifrar o significado desse "sonho do espírito humano", Feuerbach avança na definição do seu objeto:

> Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.[36]

A identificação entre religião e sonho traz o fascinante desafio da interpretação dessas duas dimensões da consciência humana. Ao apontar a religião como uma *projeção* da essência humana efetuada pela consciência, como expressão dos "mais íntimos pensamentos", Feuerbach abriu o caminho para Freud, autor que certamente se inspirou em suas ideias. O parentesco entre o conceito de *essência humana*, projetada em Deus, e o de *inconsciente*, revelado no sonho,

34 *Id., ibid.*, p. 55.
35 *Id., ibid.*, p. 31.
36 *Id., ibid.*, p. 56.

é uma pista teórica importante para se entender a filiação feuerbachiana de Freud.[37]

O que a religião, essa forma onírica de consciência, revela para Feuerbach é a essência objetivada do homem em Deus. O apelo à transcendência é interpretado como um protesto do homem contra a finitude e uma afirmação de sua universalidade. "Deus é onisciente porque conhece as mínimas coisas", dizia São Tomás de Aquino. O saber de Deus é aquele que "não considera em bloco, como *um só tufo,* os cabelos da cabeça humana, mas os conta e os conhece a todos um a um".[38] O homem, enquanto indivíduo condenado a uma vida breve, é incapaz dessa sabedoria. Mas o que um homem não pode fazer, pode a espécie. Esse conhecimento universal, protestando contra a finitude, realiza-se no desenvolvimento das ciências naturais que, já no século 19, eram capazes de contar as estrelas do céu, os ovos existentes no corpo do peixe, os músculos espalhados pelo corpo do animal etc. Por isso, observa Feuerbach,

> (...) a representação humana de Deus é a representação que o indivíduo humano para si faz de sua espécie, que Deus como soma de todas as realidades e de todas as perfeições nada mais é que a totalidade organicamente reconstituída para uso do indivíduo limitado, das propriedades da espécie que se repartem entre os homens e se realizam no decurso da história mundial.[39]

[37] Peter Gay, o biógrafo de Freud, fez, a próposito dos dois autores, o seguinte comentário: "Um herdeiro do Iluminismo do século 17 como Freud necessariamente encontraria muitos motivos de admiração em Feuerbach (...). O ponto central de seu trabalho sobre a religião (...) era fundamentalmente a destruição de uma *ilusão,* uma ideologia, ademais, absolutamente perniciosa, Freud, que veio a se considerar como um destruidor de ilusões, julgou essa postura profundamente compatível consigo próprio". Cf. *Freud – uma vida para o nosso tempo* (São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 43). A dívida de Freud para Feuerbach é certamente maior do que a admitida pelo seu biógrafo. Freud, ao que consta, nunca reconheceu essa dívida em seus trabalhos porque talvez estivesse imbuído de um certo cientificismo receoso de admitir a inspiração filosófica que orientava as suas pesquisas.

[38] L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques, op. cit.*, p. 140.

[39] *Id. ibid.*, p. 141.

A crítica da alienação religiosa é o caminho para "mostrar o tesouro escondido no homem": a universalidade de sua essência, o caráter infinito do gênero humano. A projeção efetivada na religião nada mais é do que uma forma de consciência, e a consciência, para Feuerbach, é definida como "o ser-objeto-de-si-mesmo de um ser". Por meio da religião, o homem toma consciência de si mesmo.

Mas o problema principal é que o homem não consegue reconhecer o objeto religioso como a sua própria essência objetivada. O predicado (a essência humana projetada) é a verdade do sujeito, mas este não se reconhece mais. Na religião o homem relaciona-se com a sua essência como se ela fosse uma outra essência que não mais lhe pertence. E isso ocorre porque a religião esvazia o homem e transfere para Deus toda a sua riqueza. O homem empobrece-se ao projetar a sua essência em Deus e não mais a reconhecer como propriedade sua. E o que é pior: transforma-se em criatura de sua criação, em obra de sua obra:

> O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto desse ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser.[40]

Veremos, no quarto e quinto capítulos, como toda a problemática da alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx é uma aplicação direta da crítica da alienação religiosa em Feuerbach.

Por ora, interessa observar que essa crítica se insere nos marcos do ideário iluminista. Feuerbach limita-se a *esclarecer,* a chamar a atenção dos homens que não reconhecem nos tesouros do céu uma propriedade extraviada a eles pertencente. Não indo além da crítica esclarecedora que tem a pretensão de mudar as coisas apenas

[40] L. Feuerbach, *A essência do cristianismo, op. cit.*, p. 71.

com a força do pensamento, Feuerbach, mais uma vez, recusa-se a tirar conclusões definitivas, permanecendo numa posição ambígua perante a religião. Está longe de querer trilhar os caminhos do "ateísmo militante" pois, a rigor, não se considerava ateu:

> Um ateu legítimo, i.e., um ateu no sentido vulgar é (...) aquele para o qual os predicados da essência divina, como, p. ex., o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas não aquele para o qual o sujeito desses predicados nada significa.[41]

Feuerbach fica assim no meio do caminho, não tirando as consequências últimas de suas ideias. Distancia-se de Nietzsche, pois embora negue Deus, quer preservar os valores cristãos. Distancia-se também do "ateu legítimo", que encontrou no Marquês de Sade a sua expressão mais acabada.[42] Aceitando os atributos divinos sem aceitar contra o sujeito destes, Feuerbach nos apresenta a sua filosofia como um substituto, como uma forma de religião que promove o culto do gênero humano, afirmando: "o que hoje é tido por ateísmo será amanhã tido por religião".[43]

Ora, essa posição ambígua torna problemática a interpretação de seu pensamento sobre a religião. Curiosamente, dá-se com ele o mesmo tipo contraditório de recepção que acompanhou a obra de seu adversário Hegel. Este foi visto ou como um pensador teológico que faz derivar da Ideia toda a realidade, ou, então, na tradição de Kierkegaard, como um ateu disfarçado dizendo-se religioso, em cuja obra a religião era um momento negado e superado pelo pensamento racional da filosofia, um pensamento orgulhoso sobrepondo-se aos sentimentos humanos e enquadrando a religião como um momento inferior à reflexão filosófica.

A fortuna crítica de Feuerbach também oscila entre uma interpretação que enfatiza a denúncia da alienação religiosa, vendo nela a responsável pela conversão de Marx ao materialismo, e uma outra que vê nessa denúncia o resgate dos valores do cristianismo desfigurados pela cristandade.

Marx não se preocupou com essa ambiguidade. No primeiro parágrafo da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel,* diz que, graças à Feuerbach, "a crítica da religião chegou, no essencial, a seu fim, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica". Evidentemente, Feuerbach não concordava com essa afirmação e continuou, durante toda a sua vida, insistindo na crítica à religião. Marx, por sua vez, dando-a por encerrada e considerando-a a base da crítica em geral, estendeu-a para o terreno da política. O primeiro momento desse desdobramento foi o ajuste de contas com a *Filosofia do direito* de Hegel. É o que veremos a seguir.

---

41 *Id., ibid.,* p. 63.

42 O "divino Marquês", como é chamado por seus admiradores, levou até o fim a negação dos predicados da essência humana projetados em Deus e, como consequência, pôde radicalizar o campo de ação do indivíduo-mônada glorificado pelo liberalismo. Sade, como Feuerbach, insere-se na tradição iluminista e liberal: o extremismo de sua posição, entretanto, potencializou o ideal do "individualismo possessivo", que em nosso século possibilitou o advento do fascismo. Cf. José Paulo Netto, "Sade e a contraface do liberalismo", *in Democracia e transição socialista* (Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990). O mesmo artigo foi publicado anteriormente com o título de "Vigência de Sade" na *Revista Novos Rumos* (*op. cit.*, nº 2, 1986).

43 L. Feuerbach, *A essência do cristianismo, op. cit.*, p. 73.

MARX CONTRA HEGEL: A CRÍTICA DO ESTADO

Um momento decisivo na formação do pensamento de Marx é o ano de 1843, quando se defrontou com a *Filosofia do Direito* de Hegel.

Afastado de suas atividades jornalísticas, após o fechamento da *Gazeta Renana,* procurou dar continuidade à luta então travada contra o Estado prussiano. Para isso, lançou-se à leitura do texto hegeliano, tarefa que realizou durante sua lua de mel na cidade de Kreuznach. O resultado final desse estudo está no manuscrito inconcluso, só publicado em 1927, conhecido por diferentes títulos: *Crítica do Estado hegeliano,* segundo a tradução francesa de Kostas Papaioannou, ou *Crítica da filosofia do Direito de Hegel,* numa sofrível e incompleta tradução portuguesa, ou ainda, como preferiu Della Volpe, *Crítica da filosofia hegeliana do direito público.*[44] Os estudiosos de Marx também se referem ao texto como *Manuscritos de Kreuznach.*

Ao leitor contemporâneo pode parecer estranho ter o combate ao Estado prussiano levado o jovem jornalista a um confronto com a filosofia hegeliana, talvez a maior aventura intelectual de toda a história do pensamento. E Marx, de fato, lançou-se a um encarniçado combate com o texto de Hegel, reproduzindo suas passagens mais significativas e fazendo, em seguida, comentários

[44] Cf. K. Marx, *Critique de l'État hégélien* (Paris, Union Général d'Éditions, 1976); *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* (Lisboa, Presença, s/d); *Critica della filosofia hegeliana del diritto publico* (Roma, Riuniti, 1983).

sarcásticos às ideias do grande filósofo. Quando se tem em conta o ambiente intelectual da época, que só conferia dignidade a um assunto se tratado em sua dimensão filosófica especulativa, o caminho percorrido por Marx torna-se compreensível.

Por outro lado, Marx considerava a *Filosofia do Direito* de Hegel como a mais refinada expressão teórica do Estado moderno e, portanto, para o jovem publicista, criticar a obra equivalia a criticar a própria realidade que lhe servia de referência. Como Marx, contrariamente a Hegel, desconhecia ainda a Economia Política, estava desarmado para uma refutação profunda das análises de seu adversário. Talvez por isso, curiosamente, acabou aceitando boa parte delas, bem como a caracterização feita da sociedade civil (entendida como a esfera das atividades e dos interesses pessoais e corporativos) e do Estado (visto como a sede das atividades e interesses humanos universais).

A relação contraditória de Marx para com esse autor só é compreensível se situada no contexto intelectual e político marcado pela disputa em torno do legado hegeliano.[45]

DA CRÍTICA DA RELIGIÃO À CRÍTICA DA POLÍTICA

Contra a *Filosofia do Direito* de Hegel, que lhe parecia uma armação lógica mistificadora da vida social, Marx levantou-se

[45] Cf. Auguste Cornu, *Carlos Marx – Federico Engels* (Buenos Aires, Platina Stilcograf, 1965); Franz Mehring, *Karl Marx vida e obra* (Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1974, 2); Maximilien Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle* (Paris, Marcel Rivière, 1971); David McLellan, *De Hegel a Marx* (Barcelona, A. Redondo ed., 1972), e, do mesmo autor, *Marx y los jovens hegelianos* (Barcelona, Martínez Roca, 1969); Solange Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx* (Paris, Éd. Sociales, 1980); Nicolai Lápine, *O jovem Marx* (Lisboa, Ed. Caminho, 1983); Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico* (Madrid, Alberto Corazón, 1971, vol. II); Mario Dal Pra, *La dialéctica en Marx* (Barcelona, Martínez Roca, 1971); Giuseppe Bedeschi, *Marx* (Lisboa, Ed. 70, 1989); Émile Bottigelli, *A gênese do socialismo científico* (São Paulo, Mandacaru, 1989); Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México, Siglo XXI, 5ª ed., 1978); José Paulo Netto, "A propósito da crítica de 1843", *in Escrita/Ensaio* (São Paulo, Escrita, nºs 11-12, 1983); B. A. Sampaio e C. Frederico, "Marx, 1843", *in Revista Novos Rumos* (São Paulo. Novos Rumos, nº 2, 1986).

com a impetuosidade de um jovem polemista recém-saído de uma experiência jornalística de luta contra o Estado prussiano. Os *Manuscritos de Kreuznach* formam um momento único na história da filosofia, momento em que um pensador ainda imaturo enfrentou, num combate decisivo, a obra de um filósofo consagrado, no seu momento de mais extremado conservadorismo. E não se intimidou com a estatura de seu adversário. Ao contrário, encarou-o com irreverência, seguindo o desenrolar de sua argumentação por meio de citações do texto que se faziam acompanhar de uma refutação indignada e ferina.

O nosso autor, entretanto, encontrava-se num momento de redefinição de ideias. A crítica a Hegel é claramente influenciada por Feuerbach, apesar de, mergulhado como estivera até pouco antes na luta jornalística, não poder aceitar o viés contemplativo da antropologia humanista feuerbachiana. Desde o começo, procurou apossar-se dessa antropologia inovadora, instrumentalizando-a e forçando desdobramentos que iam além das intenções e da prudência de seu formulador. A admiração inicial de Marx por Feuerbach foi seguida de uma certa decepção pelo apego excessivo que este manifestava pela natureza – sempre tão quieta e tolerante – e a recusa em adentrar-se no campo tumultuado e belicoso da política. Numa carta a Ruge, de 13 de março de 1843, encontramos o seguinte comentário: "os aforismos de Feuerbach, a meu ver, não têm senão um defeito: remetem demais à natureza e muito pouco à política".[46] E a política já era compreendida como o meio adequado para transformar a filosofia em verdade, ou seja, para realizá-la. Marx, portanto, ao querer ir além do *materialismo* naturalista de Feuerbach inclinava-se, ainda sem muita clareza, em direção ao *idealismo*, ou seja, na retomada do *ativismo da consciência* presente na tradição hegeliana. Sem saber, lançou-se na busca

[46] *Marx-Engels correspondance* (Paris, Éd. Sociales, 1971 t. I, p. 289).

de uma síntese filosófica que só seria completada posteriormente com a descoberta do conceito materialista de práxis. Por ora, as duas orientações conflitantes apenas expressam uma embaraçosa situação de impasse.

A encruzilhada teórica em que Marx se encontrava explica essa relação ambígua com Feuerbach, presente também nas relações com o próprio Hegel. Apesar de todo o esforço para desmistificar a *Filosofia do Direito,* Marx não só se enredou nas ideias de seu adversário como também deu continuidade à luta dos jovens-hegelianos para desenvolver, com base em Hegel, uma filosofia racional capaz de interferir na realidade e, dessa forma, realizar-se.

Os impasses teóricos de Marx transparecem numa carta escrita a Ruge em setembro de 1843, no exato momento em que redigia os *Manuscritos de Kreuznach.* Nessa carta anuncia ao amigo a decisão de mudar-se para Paris, observando que "com o ar daqui ganha-se uma mentalidade de escravo". Não era, como em Feuerbach, a poluição atmosférica que incomodava Marx, mas o fato político de não existir liberdade de expressão em seu país ("tudo é reprimido pela força").

O projeto de continuar lutando contra o Estado prussiano e a informação de que Ruge idealizara criar em Paris uma revista com essa finalidade serviram de pretexto para o nosso autor expor as dúvidas que assaltavam a todos os jovens-hegelianos, bem como as certezas ainda imaturas formadas em seu espírito. Marx observa na carta que ele e os demais jovens-hegelianos ainda não tinham uma ideia clara sobre o futuro – e interpreta isso de modo favorável: "não nos antecipamos sobre o mundo de amanhã pelo pensamento dogmático", ao contrário, "nós não queremos encontrar o mundo novo senão através da crítica do velho".

A referência ao papel em si mesmo revolucionário da crítica filosófica aproximava Marx do ideário dos jovens-hegelianos, empenhados então em confrontar-se com o *status quo* e a filosofia

dominante que lhe servia de apoio (a hegeliana), por meio da retomada da própria filosofia de Hegel, reinterpretada revolucionariamente, de acordo com as conveniências do presente. Mas, contrariamente a alguns jovens-hegelianos (Cieszkówski, por exemplo), Marx descarta a inclusão do futuro nas preocupações programáticas. Essa postura, bem no estilo realista e antiutópico de Hegel, que rejeitava toda antecipação e toda projeção subjetiva da consciência, é dirigida contra um movimento nascente que ele desconhecia e sobre o qual formulou a seguinte definição: "o *comunismo* é uma abstração dogmática".

O objetivo a ser perseguido pela crítica dos reformadores sociais deveria ser "a existência teórica do homem", presente nos dois assuntos que monopolizavam a atenção de seus compatriotas: a religião e a política. O primeiro desses temas já havia sido esgotado por Feuerbach; restava, portanto, a crítica da política, entendida como crítica do Estado político. As duas esferas de preocupação são assim aproximadas: "da mesma forma que a *religião* é o resumo dos combates teóricos da humanidade, o *Estado político* é o resumo de seus combates práticos".

A ideia de passar à crítica da política – campo em que Feuerbach não ousara entrar – é entendida, entretanto, como continuação da reforma da consciência presente na crítica à religião feita por aquele autor:

> A reforma da *consciência* consiste simplesmente em dar ao mundo a consciência de si mesmo, em tirá-lo do sono em que ele sonha consigo mesmo, em *explicar-lhe* seus próprios atos. Tudo a que visamos não pode ser outra coisa senão reduzir, como Feuerbach já tinha feito com sua crítica da religião, as questões religiosas e políticas à sua forma humana consciente de si mesma.
>
> Precisamos então tomar por lema: reforma da consciência, não pelos dogmas, mas pela análise da consciência mitificada e obscura a ela mesma, seja sob forma religiosa ou política. Será mostrado então que o mundo

possui uma coisa desde há muito tempo em sonho, mas que para possuí-la realmente falta-lhe apenas a consciência clara.[47]

A "reforma da consciência", como se pode acompanhar nessa citação, retoma a mesma imagem feuerbachiana do sonho que projeta algo de vital para o homem, bem como a necessidade de, valendo-se do sonho, despertar a consciência e revelar a verdade projetada e transfigurada, a verdade que se extraviou ao separar-se do homem. Como Feuerbach, Marx não quer impor nada de fora, nenhum dogma, agindo, digamos assim, como um psicanalista empenhado em acompanhar o autodesenvolvimento de um ser mediante uma análise imanente para, dessa forma, "explicar-lhe os seus próprios atos", torná-lo consciente de si mesmo.

Essa intenção não supera o projeto iluminista de esclarecer a consciência e, com isso, mudar o mundo. Aplicado a um objeto criado pela própria consciência, como a religião em Feuerbach, tal procedimento apenas dá sequência à luta entre a razão e a desrazão, o conhecimento e o preconceito, a iluminação da consciência e o obscurantismo da superstição. Marx, contudo, elege como objeto a ser desmistificado não um produto da consciência, mas um ser material: o Estado, que sempre se faz acompanhar de uma pesada e formal burocracia e de um truculento e ameaçador aparelho repressivo. A crítica da política lançou-o num território destoante do onirismo que circunscrevia a inflexão feuerbachiana. A quimera da religião, responsável pelo exílio da essência humana no além, cede agora lugar ao Estado político, entendido como projeção ilusória de um ser material.

Preso à dupla influência de Feuerbach e Hegel, Marx desenvolve a sua crítica da política, tomando como ponto de partida a concepção hegeliana de Estado.

[47] *Id., ibid.*, pp. 297 a 300.

A CRÍTICA DO ESTADO HEGELIANO

Vimos, anteriormente, as diferenças de estilo que separavam esses dois autores: o texto aberto e aforismático de Feuerbach contrastando com a estrutura fechada, sistemática e ternária de Hegel, centrada sempre no autodesenvolvimento de uma única ideia. Dizíamos, então, possuir esta última dois lados: ao mesmo tempo em que obscurece a compreensão de certas passagens, permite ao leitor familiarizado com a obra de Hegel entender ao menos o sentido global do texto. Por isso, é sempre possível resumir, em poucas palavras, o pensamento geral do autor, presente em cada parágrafo, que tudo subordina e conduz numa encadeação lógica que se quer presidida pela necessidade.

Na *Filosofia do Direito* há uma passagem, reproduzida integralmente pela leitura atenta de Marx, na qual o próprio Hegel parece se encarregar de condensar o significado que acompanha e estrutura o livro:

> O desenvolvimento imanente de uma ciência é a *dedução* (ou derivação: *Ableitung*) *do conteúdo inteiro dessa ciência* a partir do simples *conceito*, e apresenta a particularidade de tratar-se sempre de um único e mesmo conceito. No começo – e precisamente porque é o começo – esse conceito é abstrato e, se permanece o mesmo [no curso do desenvolvimento], é enriquecendo-se das determinações produzidas por sua própria atividade: é dessa maneira que ele se dá um conteúdo concreto. Aqui [na filosofia do direito] esse conceito é o da vontade. Também o elemento fundamental da personalidade apareceu inicialmente, no Direito imediato, como uma personalidade abstrata; depois ela se desenvolveu através das diversas formas da subjetividade, e agora – no Direito absoluto, no Estado que é a objetivação plenamente concreta da vontade – apresenta-se como a *personalidade do Estado* e como sua *certeza de si mesma*.[48]

[48] K. Marx, *Critique de l'État hégelien, op. cit.*, pp. 98-99.

Hegel, baseando-se assim em um único conceito (o de vontade), mostra os seus desdobramentos e chega ao Estado, o resultado final da caminhada. E, para grande irritação de Marx, fez de um único indivíduo, o monarca, a encarnação racional do conceito de vontade.

Como se pode observar, a *Filosofia do Direito* nos apresenta um universal, um conceito geral, inicialmente abstrato, que segue o seu curso lógico, desenvolvendo-se, espatifando-se em suas particularidades para, assim, realizar-se parcialmente em seus diversos membros (família, sociedade civil) e, finalmente, reintegrar-se no Estado na pessoa do monarca, um indivíduo racional que contém, ao mesmo tempo, todas as particularidades reveladas e a consciência delas, sendo, portanto, a autoconsciência da realidade social, a superação/conservação de todos os interesses particulares numa unidade racional e consciente. A *Filosofia do Direito* é assim a realização de um silogismo no qual o movimento ternário completa-se harmoniosamente: parte de um universal que cede lugar a um particular para se atingir o singular. Afirmação, negação, negação da negação.

Aqui, como nas demais obras de Hegel, estamos sempre diante de um movimento ternário. Na *Ciência da lógica,* por exemplo, ele nos apresenta a doutrina do ser, a doutrina da essência e a doutrina do conceito. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas,* temos a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. A *Filosofia do Direito,* por sua vez, compreende: o direito abstrato, a moralidade, a ética. O conceito de vontade, que perpassa toda a obra, realiza-se finalmente na ética por meio dos três momentos da vida social: a família, a sociedade civil e o Estado político. Evidentemente, Marx irá protestar contra esse logicismo abstrato que toma a família e a sociedade civil como dois momentos de um silogismo lógico cuja conclusão é o Estado.

De fato, a família surge para Hegel como a figura inicial, a manifestação ainda indeterminada e natural da vida de um povo, do

espírito comunitário. No momento seguinte, entretanto, essa totalidade natural se aliena, fazendo romper a harmonia pela irrupção das vontades particulares. A sociedade civil é, pois, inicialmente, o momento da dilaceração causada pela explosão dos conflitantes interesses individuais. No instante seguinte, entretanto, insinua-se a universalidade por intermédio da formação dos interesses comuns que se cristalizam nas corporações e nas classes sociais. Com isso, o terreno fica preparado para a aparição do Estado político que reintegra, em sua universalidade, os interesses até então díspares e antagônicos da sociedade civil, em que a vontade geral se torna consciente e se reconhece na figura do monarca. O Estado, portanto, é o local onde predominam os interesses universais encarnados em um indivíduo singular.

O eixo da crítica de Marx pode ser assim resumido: Hegel apresenta, em sua *Filosofia do Direito,* a separação entre a sociedade civil e o Estado, mas, astuciosamente, procura passar a ideia de que as duas esferas, em essência, estão integradas. Como essa pretensa integração é conseguida por um artifício lógico, Marx investe contra a própria dialética hegeliana, responsabilizando-a pela mistificação. Todo o desenrolar da argumentação é visto, portanto, como uma derivação, "um parêntese em relação à lógica".

Já nesse primeiro momento sente-se a influência da arquitetura da crítica feuerbachiana a Hegel com base na denúncia do logicismo abstrato de uma filosofia teológica que, virando as costas para o ser real, faz do pensamento (a Ideia) o criador da realidade. Da mesma forma Marx critica Hegel, observando que na *Filosofia do Direito* o ser real (a realidade empírica, os seres particulares) está alienado, pois a sua razão de ser foi posta fora dele. É somente o momento final (o Estado) que enfim revela o sentido verdadeiro dos momentos iniciais (família e sociedade civil). Vimos, páginas atrás, segundo um comentário de Kostas Papaioannou, que Marx aqui faz uma confusão, talvez intencional, ao identificar a Ideia – a

qual se manifesta em suas esferas finitas e se reconhece plenamente no Estado – com o próprio Estado. Este, em verdade, é apenas o momento final e não o obscuro princípio a movimentar toda a realidade social.

Identificando Ideia e Estado, Marx acusa Hegel não só de praticar um logicismo mistificador, como também de resvalar para um finalismo: o Estado, que tudo conduz, serve-se dos seres particulares para se desenvolver e poder reconhecer-se em seu momento de efetivação. Com isso, os seres particulares permanecem esvaziados, alienados, e só ganham sentido enquanto degraus de acesso ao Estado. Família e sociedade civil surgem assim como "pressupostos do Estado", como um "obscuro fundo natural onde se acende a luz do Estado".

Marx investe, pois, contra o logicismo abstrato e, consequentemente, contra o esvaziamento dos seres particulares (família e sociedade civil), que só conseguem atingir sua verdade quando integrados na universalidade do Estado. Assim, a sociedade civil não tem realidade ou personalidade próprias: ela é apenas um momento do Estado. O Estado, portanto, é uma totalidade na qual os momentos do conceito atingem a realidade.

Esse logicismo é acusado de embaralhar as relações reais existentes na vida social, condenando-a a tornar-se uma mera exemplificação de algo determinado fora dela, conceitualmente, na Santa Casa da Lógica. As categorias do pensamento, em vez de reproduzirem o mundo real, acabam por constituí-lo, ao serem transformadas no sujeito que tudo movimenta. Estamos, pois, na presença de "um capítulo da *Ciência da Lógica*":

> Não é a filosofia do Direito mas a Ciência da Lógica que constitui o verdadeiro interesse. O trabalho filosófico não consiste em mostrar que o pensamento se encarna nas determinações políticas, mas que as determinações políticas existentes se volatilizam em pensamentos abstratos. Não é a lógica da coisa, é a coisa da Lógica que constitui o elemento filosófico. A Lógica não serve para justificar o Estado, ao contrário, é o Estado que serve para justificar a lógica.[49]
>
> Não é seu [de Hegel] pensamento que se desenvolve a partir do objeto; é o objeto que se desenvolve a partir de um pensamento que existe todo pronto e acabado nele mesmo na esfera abstrata da *Lógica*.[50]

Preocupado em livrar-se desse logicismo para poder reter a verdade dos seres particulares que haviam sido transferidos para o Estado hegeliano, Marx, bem no espírito da filosofia feuerbachiana, propõe uma ontologia materialista (na verdade empirista), como o caminho certo para escapar às armadilhas do pensamento abstrato automediador que tudo esvazia ao fazer passar para frente a realização do significado dos seres particulares. Mas, ao propor como caminho de pesquisa a descoberta da "lógica da coisa", afasta-se de Feuerbach para quem a verdade é sinônimo de revelação que se descortina à experiência imediata. O caráter mediado da verdade – a ser descoberta no autodesenvolvimento da "coisa" – de novo reaproxima Marx de Hegel e anuncia a posterior disposição de estender a dialética do campo abstrato do pensamento lógico para o coração da matéria social.

Naquele momento, contudo, predominava a influência feuerbachiana, com base na qual Marx insiste em argumentar que Hegel descreve a *separação* entre os interesses particulares radicados na sociedade civil e os fins universais pretensamente representados pelo Estado, mas, utilizando-se do artifício automediador da lógica, força uma integração entre as duas esferas.

Somente o monismo da lógica dialética permitiu fabricar essa visão harmoniosa que unifica e concilia os interesses da sociedade civil com o Estado político. Este, como veremos a seguir, não é a finalidade racional dos seres particulares, mas um universal alienado que a eles se opõe, um ente separado e hostil.

---

49 *Id., ibid.*, p. 79.

50 *Id., ibid.*, p. 73.

A integração pretendida por Hegel só pode nascer como resultado de um pensamento alienado que inverte as relações reais ao transformar o *ser* (a família e a sociedade civil) em *predicado* (a ideia de Estado) e o predicado em ser, em sujeito de todo o processo. Ou, nas palavras de Marx:

> (...) o Estado político não pode existir sem a base natural da família e sem a base artificial da sociedade civil; eles são para ele uma *condition sine qua non*, mas em Hegel a condição se transforma em seu contrário, o elemento determinante é posto como o elemento determinado e o elemento produtor aparece como o produto de seu produto.[51]

Sem muito esforço, percebe-se aqui o eco da teoria feuerbachiana da alienação, transposta da esfera onírica da religião para o campo turbulento da vida social. Deus, a criação fantástica do sonho humano, surgia na religião como se fosse o criador do homem. Feuerbach, como vimos, procurou mostrar que Deus é a essência humana alienada. O Estado moderno, produto dos seres particulares (família e sociedade civil), surge na teoria hegeliana como o criador astucioso que dá vida aos seres particulares e deles se vale para realizar a sua universalidade. Marx, apoiando-se em Feuerbach, interpreta o Estado hegeliano como a essência alienada da sociedade civil.

Mas a alienação do Estado, seu desgarramento da sociedade civil, é vista como fruto de um processo histórico. Recorrendo ao próprio Hegel, Marx aceita a descrição que este faz do mundo greco-romano como marcado pela indiferenciação entre o social e o político. Excluindo os escravos e as mulheres, os demais indivíduos, os cidadãos livres, participavam diretamente da vida política, não havendo, portanto, nada a separar a vida privada da vida pública. O interesse universal – a *res publica* – era a preocupação natural de todos os indivíduos livres que, em assim procedendo,

[51] *Id., ibid.*, p. 61.

tornavam-se seres universais. Na Idade Média, a formação da propriedade tornou a esfera privada uma esfera eminentemente política. Com isso, o público e o privado alcançaram um novo tipo de integração. Somente após a Revolução Francesa se consagra a separação entre as esferas. A atividade econômica emancipa-se então da regulamentação estatal e torna-se autônoma. Agora, os indivíduos podem perseguir livremente os seus fins privados de costas para a comunidade e o interesse universal. Nesse contexto, observa Marx, configura-se plenamente a fratura entre o privado e o público, a economia e a política, os meios e os fins, a sociedade civil e o Estado.

Todos os momentos dos *Manuscritos de Kreuznach* insistem na separação – entendida como antagonismo – entre a sociedade civil e o Estado, vislumbrada por Hegel, e por ele disfarçada por meio de argumentos lógicos vazios de conteúdo. O mesmo tema reaparece num outro texto de 1843, *A questão judaica,* em que Marx enfoca os efeitos da separação no interior do próprio indivíduo, dividido entre a esfera privada (a vida econômica) e a esfera pública (sua inserção na política).

Hegel é assim criticado por tentar disfarçar o abismo que ele próprio descreveu ao tratar das relações do Estado com a sociedade civil. Esse disfarce consistiu na interposição de *mediações* entre as duas esferas para conciliar, abstratamente, o universal com o particular.

Na *Filosofia do Direito* os elementos mediadores realizam um movimento de mão dupla. A partir da sociedade civil, a guerra de todos contra todos é substituída pela consciência de interesses particulares comuns. Nesse contexto formam-se as corporações, comunidades, municipalidades etc., com a missão de introduzir um princípio de universalidade no que antes estava disperso, atomizado e em conflito, preparando, desse modo, a inserção dos interesses particulares no interior da universalidade do Estado.

Do outro lado, o próprio Estado forma o seu aparato, incluindo as assembleias, câmaras, o poder executivo, ministerial, governativo, o aparelho jurídico e policial etc., em suma, o vasto corpo de funcionários encarregados de integrar no universal as esferas particulares e de ser, concomitantemente, um momento de particularidade.

Marx, evidentemente, não se convenceu com essa harmonia geral construída pela diluição do particular no universal e enxergou conflito e antagonismo onde Hegel pretendia ver integração. A refutação marxiana expressa-se de três modos convergentes: por meio da crítica à lógica hegeliana, que habilmente procurava conciliar o inconciliável pelo artifício da interposição de mediações; pelos comentários sarcásticos sobre a burocracia, a passagem mais conhecida e citada dos *Manuscritos de Kreuznach;* e, finalmente, na discussão sobre a presença dos proprietários fundiários na Câmara Alta, momento em que Marx se defronta com o embaraçoso tema da propriedade privada e suas relações com o Estado. Veremos, em seguida, o modo como se desenvolvem esses três momentos da crítica.

A CRÍTICA DAS MEDIAÇÕES

É sobretudo no comentário do parágrafo 304 da *Filosofia do Direito* que ocorre a investida contra o conceito de mediação, chave de toda a dialética hegeliana.

Hegel, nessa passagem, procurou mostrar que entre os dois extremos da vida social, a saber, o monarca (a individualidade empírica) e a sociedade civil (a universalidade empírica), interpõem-se, como no silogismo lógico, instâncias mediadoras (no caso, as assembleias legislativas e o poder governativo). Desqualificando a mediação como princípio lógico e também as instâncias políticas que a realizariam, Marx faz a seguinte observação:

> O poder legislativo, o meio termo, é um *mixtum compositum*, uma mistura dos dois extremos, do extremo do poder real e do extremo da sociedade civil, da individualidade empírica e da universalidade empírica, do sujeito e do predicado. Em suma, Hegel, considera o "silogismo" enquanto "meio termo", como um *mixtum compositum*. Pode-se dizer que é na sua teoria do silogismo que aparece à luz do dia todo o caráter transcendente e o dualismo místico de seu sistema. O meio termo é um ferro-de-madeira, a oposição mascarada entre a universalidade e a individualidade.[52]

Não deixa de ser estranha essa imputação de dualismo justamente a Hegel, feita com base na crítica da doutrina do silogismo. Desde Aristóteles, o silogismo servia para reunir as categorias da *universalidade* (congregando todos os exemplares de uma espécie), da *singularidade* (contemplando o individual) e da *particularidade* (que apanha *alguns:* o elo naturalmente mediador entre as singularidades atomizadas e o universal genérico, o recurso por excelência para a superação do dualismo).

Com Hegel a doutrina do silogismo tornou-se a própria expressão do movimento ternário ininterrupto a alterar sucessivamente a posição aparentemente rígida dos termos. Aquele que, numa relação determinada parece condenado a permanecer como o universal pode tornar-se em seguida o singular. E assim sucessivamente.

"Dois extremos reais não podem ser mediatizados precisamente porque eles são extremos reais",[53] afirma Marx, negando ao mesmo tempo toda a doutrina do silogismo e, também, a integração social proposta por Hegel. Na sequência de sua crítica ao parágrafo 304, Marx observa que alguém poderia objetar suas ideias, lembrando o encontro dos extremos ou a atração entre o Polo Norte e o Polo Sul, bem como entre os sexos masculino e feminino. Mas essas oposições, afirma Marx, por ocorrerem no interior de uma mesma natureza, de um mesmo ser, de uma mesma entidade, são,

52 *Id., ibid.*, p. 216.
53 *Id., ibid.*, p. 224.

enquanto oposições, falsas e abstratas. Elas seriam, como na lógica de Hegel, apenas *momentos* de uma totalidade orgânica e, como momentos, passíveis de superação somente por força de um processo que esvazia e abstrai os seres de suas determinações próprias. A verdadeira contradição, segundo afirma Marx, deve trabalhar com extremos reais: "os *verdadeiros* extremos *reais* seriam o polo e o não polo, o sexo humano e o sexo não humano".[54]

Um ser real não pode se automediar, pois isso, como pregava Feuerbach, implica sua abstração e alienação. Seguindo esse raciocínio, Marx suprime a mediação, enrijece a noção de ser, só admitindo oposição entre seres de diferentes espécies. A verdadeira oposição deveria fundar-se na indiferente desigualdade ontológica: por isso, poderíamos argumentar, seguindo essa lógica dualista, que o contrário do operário não é o burguês, mas um outro ser qualquer de natureza diversa (os crustáceos, os pássaros, o Oceano Atlântico etc.).

A irredutibilidade, a rigidez, o caráter fixo dos seres postulados por Marx, formam um vivo contraste com a flexibilidade, a plasticidade e o dinamismo presentes na dialética hegeliana. Esse contraste reflete-se diretamente na interpretação que ambos fazem a respeito dos extremos. Em Hegel, o autodesenvolvimento do conceito astuciosamente põe o termo médio para permitir a passagem, o cumprimento da trajetória, a superação do limite de um ser determinado. A mediação propõe-se como extremo, o extremo manifesta-se como mediação. Os termos sofrem uma metamorfose, permitindo o movimento superador.

Em Marx, ao contrário, soa como absurdo lógico a existência de extremos chamados a desempenhar, alternadamente, o papel de extremo e o de termo mediador. A ironia de nosso autor contra essa duplicidade leva-o a fazer, valendo-se do recurso da teatralização,

[54] *Id., ibid.*, p. 225.

três comparações satíricas, sendo a segunda delas a única referência literária presente nos *Manuscritos de Kreuznach:*

> É a história do marido e da mulher que discutem e do médico que queria fazer-se de mediador entre eles, tendo, em seguida, a mulher que interpor-se entre o médico e o seu marido, e o marido, de interpor-se entre sua mulher e o médico. É como o leão que, no *Sonho de uma noite de verão*, exclama: "eu sou um leão e eu não sou um leão, eu sou Snug". Do mesmo modo, cada extremo é aqui tanto o leão da oposição como o Snug da mediação. Quando um dos extremos exclama: "agora eu sou meio termo", os outros dois não devem tocar nele, mas eles têm apenas o direito de lutar com aquele que era um extremo no momento anterior. Como se vê, é uma sociedade cujo coração é batalhador, mas que tem muito medo de arranhões para se bater realmente. Os dois adversários se dispõem de tal modo que o terceiro a intervir recebe os golpes; depois, um dos dois reaparece como terceiro, mas com um arranjo tal que não chegam a nenhuma decisão. Esse sistema de mediação lembra ainda um homem que queria bater em seu adversário, mas precisava ao mesmo tempo protegê-lo contra os golpes de outros adversários e, assim, com essa dupla preocupação, não chega a realizar seu intento.[55]

Negando, portanto, o silogismo e vendo a mediação como farsa, como intervenção indevida, como um desajeitado apaziguador, um "deixa-disso" trapalhão, Marx entende que o extremo real só pode ser, como vimos páginas atrás, o outro ser, a essência diversa, o inteiramente outro. A oposição diz respeito apenas a seres distintos e, como tal, não pode ser superada. Marx, assim, naufraga no dualismo que pretendera atribuir a Hegel. Este, permanecendo na perspectiva monista, trabalha com um ser capaz de se automediar e, assim, superar o seu limite. Um ser idêntico ao não ser, que se nega, supera-se, segue em frente. O jovem contestador, seguindo os passos de Feuerbach, vê o não ser como um absurdo lógico, uma

[55] *Id., ibid.*, pp. 223-224.

diluição, um desvanecimento, uma contradição fabricada pelo intelecto. O não ser é mistificação, é ferro-de-madeira: um objeto híbrido que não é uma coisa nem outra, um *mixtum compositum*, uma construção falsa, estapafúrdia e sem qualidades próprias, que não possui mais a dureza e o peso do metal, e nem a fragilidade e a leveza do material que habitava na árvore.

O dualismo do Marx de 1843 será superado, como veremos posteriormente, em suas obras maduras. Já em 1844, o termo médio fará sua aparição revolucionária por intermédio do conceito ainda mal desenvolvido de práxis, efetivando-se materialmente pelos instrumentos de trabalho interpostos entre o homem e a natureza. A práxis ou a "atividade empírica" seriam, para usarmos os termos de 1843, um ferro-de-madeira: um *mixtum compositum* destinado a fundir ideia e matéria, ser e ação, projeto subjetivo e realidade objetiva.

Rejeitando a mediação como impostura lógica, Marx encarregou-se de desmascará-la todas as vezes em que ela era evocada para franquear as barreiras que separavam o Estado da sociedade civil. E como em Hegel tudo é mediado, não faltou oportunidade para se fazer a denúncia da engrenagem lógica destinada a estruturar os múltiplos elos a ligarem os interesses particulares presentes no interior da sociedade civil com a universalidade imputada à esfera estatal. A passagem mais conhecida e citada é aquela que trata da *burocracia*.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel interpreta a burocracia como uma mediação, uma das diversas pontes que interligam o poder do Estado à sociedade civil. Situada numa posição estratégica, ela configura-se como um setor particular dentro do Estado, como o Estado materializando-se em forma de corporação. A burocracia, assim, apresenta-se como formalismo do Estado, como expressão da essência, do conteúdo estatal. E como o Estado é o espírito idealizado da sociedade, a burocracia expressa a própria essência

espiritual da sociedade. Cabe a ela, segundo a terminologia hegeliana, defender o "espiritualismo" do Estado contra o "materialismo" existente no interior da sociedade civil.

O segmento burocrático é também o que apresenta as melhores condições para emancipar-se dos interesses particularistas e, assim, poder dedicar-se plenamente ao "espiritualismo" do Estado, vale dizer, à execução dos seus fins universais. Isso se torna viável porque a burocracia é um ser particular, uma corporação, destinada a superar os seus próprios interesses grupais mesquinhos e pôr-se integralmente a serviço do interesse universal. Como as funções administrativas são de natureza objetiva, elas não dependem de algum dom natural ou do acaso do nascimento: o indivíduo é nomeado tendo como critério o saber e a competência, testados pelo exame de admissão e pelos concursos. O salário e a proteção do Estado têm como contrapartida o sacrifício dos interesses pessoais e egoístas, dos fins subjetivos neutralizados pelo desempenho de uma função objetiva, cuja única satisfação possível é o cumprimento do dever.

Recrutada pelo Estado, a burocracia é controlada de cima pela hierarquia e, de baixo, pelas corporações e comunas. Esse duplo controle impede o abuso do poder por parte dos funcionários, a mistura entre o poder que lhes foi confiado pelo Estado e o arbítrio pessoal. Além disso, a isenção da burocracia, seu papel de mediadora entre o poder do Estado e a sociedade, de encontro do interesse particular com o universal, advém de sua composição social: o fato de ela ser constituída da parte principal da classe média, setor no qual se encontra a consciência do Direito, o sentido do Estado, a inteligência e a cultura. É principalmente a cultura o fator que, segundo Hegel, impede a burocracia de tornar-se uma nova aristocracia entregue à dominação arbitrária.

Os comentários de Marx sobre a burocracia nos *Manuscritos de Kreuznach* representam um dos poucos momentos em que ele

discutiu o tema. Mais tarde voltou ao assunto, mas sempre brevemente, em uma ou outra passagem. Apesar da importância da burocracia (celebrizada posteriormente pela obra de Max Weber, pela intensa discussão travada em torno do conceito leninista de partido e pela experiência do "socialismo real"), Marx dedicou pouco espaço a ela, possivelmente porque não desenvolveu uma teoria positiva sobre o Estado. Por isso, as tão citadas passagens sobre a burocracia só são compreensíveis no interior da perspectiva teórica de 1843, logo posta de lado pelo nosso autor.

Nessa primeira incursão, procurou argumentar que a burocracia, em Hegel, é uma mediação, um expediente lógico utilizado para encobrir a separação entre Estado e sociedade civil, entre o interesse universal e o interesse particular. Mas a utilização desse recurso apenas atestava o abismo separando o conceito hegeliano de Estado (momento superior da vida social) e a sua existência real (expressão da alienação da vida social). Em tal contexto, a burocracia nada pode mediar: ela, ao contrário, é uma resultante da alienação política, é a expressão clara da alienação da vida pública, é mais uma prova de que entre a sociedade civil e o Estado existe um abismo intransponível.

Segundo Marx, Hegel não apresentou nenhum *conteúdo* próprio à burocracia ao descrevê-la como uma organização meramente *formal* (como "o 'formalismo' de um conteúdo situado fora dela"). Assim fazendo, admitia implicitamente que a burocracia é um ser inessencial, oco, uma mera forma de um conteúdo que lhe é exterior. Na trilha de Feuerbach, Marx retomou a teoria da alienação para classificar a burocracia como um ser alienado, desgarrado de sua essência, vazio. O ser real, verdadeiro, seria a sociedade civil que projetou sua própria essência no Estado, separando-se dela.

O papel de mediação atribuído por Hegel à burocracia seria, no fundo, um artifício lógico para tentar juntar o que, na realidade, encontra-se separado. Enquanto parte do Estado, a burocracia

é apenas mais uma corporação: é, portanto, "a sociedade civil do Estado", é o Estado querendo transformar-se em sociedade civil. Mas enquanto corporação ela também é o "Estado da sociedade civil", a sociedade civil que aspira a transformar-se em Estado. Nos dois casos ela é um ser particular, uma corporação em relação de hostilidade com as demais corporações, nada mediando, pois é expressão disfarçada dos antagonismos entre sociedade civil e Estado.

Nessa relação dualista e antagônica, o poder universal do Estado transforma-se num negócio particular do soberano e de seus servidores "separados do povo", os burocratas. Marx, assim, contesta a posição de Hegel sobre os funcionários como pessoas encarregadas da defesa do "espiritualismo do Estado" contra o "materialismo da sociedade civil", como os articuladores da unidade da vida social.

Essa antítese espiritualismo-materialismo, resolvida no texto hegeliano pela ação mediadora dos burocratas, é exasperada ao máximo na crítica marxiana. Para se explicar melhor o que aqui está em jogo faz-se necessário decifrar o significado dessas obscuras expressões empregadas por Hegel. Segundo o arguto esclarecimento de Kostas Papaioannou,[56] a antítese espiritualismo-materialismo teria dois significados:

– em primeiro lugar, ela realiza, na teoria hegeliana do Estado, uma outra antinomia clássica da filosofia: aquela que contrapõe o *universal* ao *particular*. Enquanto o universal (no caso, o Estado) é o reino da unidade, o particular (a sociedade civil) é o campo conflitivo da dispersão e da atomização. A centralização burocrática desponta aí como a guardiã do interesse geral ameaçado pelos particularismos alojados nas corporações da sociedade civil;

[56] Cf. K. Papaioannou, "Hegel et Marx: l'interminable débat", *in* K. Marx, *Critique de l'État hégélien*, *op. cit.*, pp. 36-37.

– em segundo lugar, o par espiritualismo-materialismo expressa também a oposição filosófica entre a *consciência* (o saber, o conhecimento) e a *inconsciência.* O "materialismo" representaria aqui a inconsciência, a ignorância, o não saber presente na sociedade civil. Já o "espiritualismo", defendido pela burocracia, é composto por uma "hierarquia do saber" convocada a arbitrar a vida social por decisão do soberano.

Marx retoma os dois momentos da antítese hegeliana para mostrar que, contrariamente às intenções do autor, na vida real os termos mudam de posição adquirindo um significado oposto ao pretendido. Na primeira acepção da antinomia, por exemplo, o "espiritualismo" (a universalidade) pretensamente defendido pelos burocratas, os funcionários do universal, degrada-se num reles "materialismo": a burocracia na vida real representa-se a si mesma, ela é uma corporação como as outras, que se protege, defende os seus privilégios e transforma os seus próprios fins em fins do Estado. Mergulhada de corpo e alma no particularismo, na luta pela autossobrevivência, a burocracia comporta-se como um poder à parte em nada parecido com a pretensa "classe universal". Por outro lado, passando para a segunda acepção da antinomia, o "espiritualismo" visto como saber e consciência é uma impostura. O verdadeiro saber pressupõe liberdade de julgamento e abertura perante o novo. Não há portanto nenhum conhecimento digno do nome no cumprimento rotineiro das normas, no formalismo vazio, na rotina mecânica e na obediência passiva. A atividade burocrática é privada de iniciativa, ela é passividade, é inércia, é tudo aquilo próximo do "materialismo" a que ela pretende se opor. Além disso, toda a ação da burocracia destina-se diretamente a manter a sociedade civil num estado de ignorância e passividade.

Na realidade, portanto, observa Marx, os termos da antinomia hegeliana trocam de lugar e a burocracia revela-se um entrave

ao espírito cívico que, no final das contas, encontra-se presente, atuante e vivo, apenas no interior da sociedade civil:

> O espírito geral da burocracia é o *segredo*, o mistério, guardado no interior da burocracia pela hierarquia, e no exterior da burocracia pelo seu caráter de corporação fechada. Toda manifestação pública do espírito político, isto é, do espírito cívico, aparece à burocracia como *traição* ao seu mistério. A *autoridade* é o princípio de seu saber, e o culto da autoridade é sua maneira de pensar. Mas no seio da burocracia o *espiritualismo* torna-se um *materialismo grosseiro*: é o materialismo da obediência passiva, da fé na autoridade, o materialismo *mecânico* da repetição rotineira das práticas formais, dos princípios, das concepções e tradições congeladas.[57]

Desqualificando as pretensões da burocracia, mostrando que ela não é a mediação conciliadora predestinada a pôr panos quentes na vida social dividida e contenciosa, Marx enfatiza o seu caráter de instrumento dirigido contra a sociedade civil. Desse modo, busca firmar a tese da burocracia como uma indisfarçável *expressão da alienação,* no duplo sentido de ser ela um artifício capenga com pretensões a dissimular a separação entre o Estado e a sociedade civil, e também por constituir-se num ser ao qual tudo é prescrito de fora, um ser desprovido de conteúdo, de finalidade própria, um ser, em suma, que está irremediavelmente alienado.

"Os burocratas são os jesuítas e os teólogos do Estado", diz Marx insurgindo-se contra o "jesuitismo" daqueles em sua missão de manipular a sociedade civil. O antídoto à manipulação é a democracia que suprimirá a dominação despótica da monarquia e o desnecessário aparato burocrático composto por servidores sem alma, por autômatos travestidos de mediadores.

Um outro momento da contestação de Marx aos elementos mediadores entre o Estado e a sociedade civil está na passagem em que Hegel refere-se à presença dos proprietários fundiários

[57] K. Marx, *Critique de l'État hégélien, op. cit.*, p. 143.

na Câmara Alta. Segundo o velho filósofo, os proprietários, à semelhança dos burocratas, exerciam uma função eminentemente política, pois eram predestinados a defender os interesses universais do Estado contra os diversos particularismos presentes na sociedade civil. O traço distintivo dessa aristocracia fundiária, segundo Hegel, provinha da instituição do morgadio. Diz ele:

> (...) a atitude dessa classe ao tomar essa posição e essa importância *política* provém do fato de que sua fortuna é independente da fortuna pública, da insegurança da indústria, da sua cupidez, da variabilidade da propriedade em geral. Do mesmo modo, ela é independente tanto do favor do governo quanto da multidão; ela é também protegida contra o livre-arbítrio dos indivíduos (que a compõem) porque os membros dessa classe que são chamados a essa função política são despojados do direito que possuem os outros cidadãos de dispor livremente de toda a sua propriedade e de a dividir segundo a igualdade do amor filial. Assim, a fortuna torna-se um *bem hereditário inalienável*, onerado pelo morgadio.[58]

A instituição do morgadio, pois, ao reservar para o primogênito, e somente para ele, a propriedade da terra, enquanto o impede de dispor livremente dela (já que a terra passará obrigatoriamente para o próximo filho mais velho), faria desse segmento da sociedade um setor independente em situação privilegiada para cuidar com isenção dos interesses públicos, dos interesses universais representados pelo Estado, permanecendo equidistante tanto do "favor do governo" quanto da "multidão", além de estar a salvo dos interesses particularistas de seus próprios membros. Os proprietários fundiários, graças à herança obrigatória conferida pelo morgadio, estariam, portanto, a salvo da tentação do enriquecimento por meio do aparelho estatal, bem como da "insegurança" e "cupidez" próprias da "indústria" (isto é, da burguesia).

[58] G. F. Hegel, *Filosofia do Direito*, citado por K. Marx *in Critique de l'État hégélien, op. cit.*, pp. 232-233.

Marx critica Hegel por sua deferência para com os proprietários rurais e observa, com ironia, que o acesso da sociedade civil ao Estado faz-se, pois, pelo *acaso* do nascimento, por uma determinação natural aleatória, com a qual se pretende comprovar a racionalidade do Estado e a sua harmoniosa articulação com a sociedade civil garantida pela presença de agentes mediadores.

No andamento de sua crítica, porém, Marx foi obrigado a enfrentar, manejando as poucas informações teóricas que então possuía, um tema essencialmente econômico que não o abandonaria jamais: a *propriedade*. A reflexão sobre a propriedade, feita sob a influência imediata dos escritos recentes de Moses Hess, teve um efeito perturbador na própria argumentação de Marx. Empenhado em comprovar a tese do Estado enquanto uma alienação da sociedade civil, como uma esfera autônoma, "celestial", pairando acima de todos e de tudo, Marx acabou por perder o fio de sua argumentação, confundindo-se e contradizendo-se, quando afirmou, contrariando toda a argumentação que perpassa o texto de 1843, que o morgadio "exprime a dominação da propriedade privada abstrata sobre o Estado político".[59] O Estado, assim, deixa abruptamente de ser visto como uma entidade vazia de conteúdo, uma alienação da sociedade civil, para ser identificado como expressão dos interesses privados (no caso, os proprietários fundiários).

Marx, entretanto, não rompe com a perspectiva feuerbachiana. O que muda aqui é apenas o *sujeito:* agora o Estado passa a ser visto como a essência alienada da propriedade privada e não mais como a essência alienada da sociedade civil. De qualquer modo, Marx não está mais se movendo na esfera nebulosa da religião (como Feuerbach) e nem na crítica abstrata ao Estado hegeliano (como em toda a primeira parte dos *Manuscritos de Kreuznach).*

[59] K. Marx, *Critique de l'État hégélien, op. cit.*, p. 248.

A partir daí, ele se defronta com um objeto que reconhece ser *material.* E a alusão a objetos materiais, nas obras juvenis de Marx, faz lembrar imediatamente o conhecido prefácio à *Contribuição à crítica da Economia Política,* em que ele evoca a sua militância como jornalista da *Gazeta Renana,* na qual, em 1842-1843 (pouco antes de escrever sua crítica a Hegel), se viu pela primeira vez na vida na "obrigação embaraçosa" de opinar sobre os "interesses materiais" (no caso, os artigos sobre o roubo de lenha, a divisão da propriedade imobiliária, a situação dos camponeses do Mosela etc).

A "obrigação embaraçosa" impôs-se novamente ao jovem filósofo na discussão sobre o morgadio. Pretendendo encontrar aí um ponto vulnerável na teoria hegeliana do Estado, mais uma desventura da mediação lógica, Marx avança em considerações temerárias: o morgadio é definido como "a propriedade privada por excelência",[60] "o superlativo da propriedade privada, a propriedade privada soberana",[61] "a pura propriedade privada".[62]

Além disso, Marx, voltando à matriz teórica feuerbachiana, afirma que nesse tipo de propriedade o sujeito (o proprietário) permanece prisioneiro do seu objeto, isto é, o *sujeito* está alienado do *predicado.* A propriedade surge assim como uma coisa externa, um fetiche: "o morgadio é a propriedade privada deificada,

60 *Id., ibid.,* p. 245.

61 *Id., ibid.,* p. 249.

62 *Id., ibid.,* p. 251. Não há como deixar de interpretar essas afirmações como uma expressão intelectual da "miséria alemã": das condições em que ocorreram a transição tardia de uma economia feudal para o capitalismo. É somente referindo-se ao atraso alemão que se pode entender essa identificação ingênua de propriedade privada com o morgadio, um resquício das instituições feudais, uma forma incompleta de propriedade. A inalienabilidade da terra é a própria negação do conceito burguês de propriedade, caracterizado pelo *utendi et abutendi* do direito romano. Posteriormente, Marx dirá que a propriedade capitalista por excelência é o capital, potência social abstrata, capaz de se espalhar em todos os cantos do planeta, coisificar-se nos meios de produção, trocar-se por qualquer tipo de mercadoria etc.

reduzida a ela mesma, encantada com sua própria autonomia e soberania".[63]

O dualismo dessa formulação choca-se diretamente com o monismo automediador da lógica hegeliana. Hegel entendia a filosofia do Direito como o resultado do autodesenvolvimento de um único conceito (a vontade), a princípio abstrato e vazio de conteúdo, que, no movimento incessante de suas determinações, objetiva-se e realiza-se no Estado como vontade concreta e autoconsciente. O encadeamento lógico das mediações da filosofia do Direito é quebrado por Marx ao tomar a instituição do morgadio não só como o fundamento último do Estado (e, portanto, como um limite de sua liberdade, de sua vontade), mas também, segundo seu entendimento, na própria relação invertida que se estabelece entre o proprietário e a sua propriedade (relação que o aliena, o escraviza, e lhe rouba a vontade livre). Aqui, diz Marx, a propriedade "tornou-se o *sujeito* da vontade e a vontade não é mais que o *predicado* da propriedade privada".[64]

A referência às relações alienadas entre o sujeito e a propriedade está longe de fornecer uma conceituação rigorosa dessa última e longe também de contestar com eficácia o edifício conceitual montado por Hegel. Entretanto, ela prenuncia o aparecimento de temas que serão enfocados por Marx no ano seguinte, nos *Manuscritos econômico-filosóficos.* Além disso, o empenho em ampliar, por sua conta e risco, a teoria da alienação feurbachiana da religião para as relações entre sociedade civil e Estado, levou Marx a ver também como alienadas as relações entre a propriedade fundiária e o Estado. Daí para frente, na obra de Marx, a alienação acompanhará a propriedade privada como se fosse a sua fiel e inseparável companheira, o seu par constante.

63 *Id., ibid.,* pp. 251-252.

64 *Id., ibid.,* p. 250.

O ESTADO E A DEMOCRACIA

Cortando os fios mediadores que Hegel colocara entre o Estado e a sociedade civil, Marx reiterou uma visão dualista que consagra a irremediável separação entre as duas esferas. A identidade entre elas, proposta por Hegel, é comparada por Marx àquela que existe entre "dois exércitos inimigos". O Estado, assim, está condenado a permanecer "estranho e exterior ao ser da sociedade civil".

Por outro lado, a breve referência à propriedade fundiária, como vimos, levou Marx a intuir a existência de uma base material a sustentar o aparelho estatal. A teoria feuerbachiana da alienação, chamada para reforçar a argumentação marxiana, adentrou-se inesperadamente num território distante das preocupações e dos horizontes do próprio Feuerbach. Marx, desse modo, confusamente indicava a direção a ser retomada em suas futuras pesquisas.

Exceção feita a essa passagem sobre a propriedade privada, de resto destoante da argumentação geral do texto, o Estado aparece sempre como *a essência alienada da sociedade civil.* Mas mesmo essa ideia, como veremos a seguir, nada tem a ver com as tímidas incursões de Feuerbach no campo da teoria política e, por outro lado, extrapola as ideias filosóficas desse autor para muito além de suas intenções originais.

Na obra de Feuerbach, lida então com entusiasmo por Marx, há escassas referências ao Estado – tema aliás desimportante na nova filosofia proposta por ele.[65] Duas passagens, ambas de 1842, merecem ser destacadas.

Nas páginas de *Necessidade de uma reforma da filosofia,* Feuerbach contrapôs a *religião* ao *Estado.* Na primeira, Deus encarna a

[65] Nas páginas seguintes retomo ideias desenvolvidas no texto, "Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na *Crítica da filosofia do Direito*". *in Crítica Marxista,* nº 1, São Paulo, Brasiliense, 1994, escrito por Benedicto Arthur Sampaio e Celso Frederico.

ideia do pai: ele é "o conservador, o provedor, o policial, o protetor, o regente e o senhor da monarquia mundial". Por isso, prossegue o autor,

> o homem não tem necessidade do homem. Tudo o que ele deve receber dele mesmo ou dos outros, recebe-o imediatamente de Deus. Confia em Deus, não no homem; dá graças a Deus e não ao homem. Assim, só por acidente o homem está ligado ao homem.[66]

O papel do Estado na vida política é comparável ao de Deus na religião, mas o seu significado último configura-se como uma crítica ainda inconsciente, "instintiva" e "prática" à esfera religiosa:

> Para dar uma explicação subjetiva do Estado, é preciso dizer que os homens reúnem-se pela única razão de que eles não creem em nenhum Deus, que eles negam inconscientemente, instintivamente, praticamente, sua crença religiosa. Não é a crença em Deus, mas a desconfiança em Deus que fundou os Estados. É a crença no homem como Deus do homem que explica subjetivamente a origem do Estado.
>
> As forças do homem separam-se e desenvolvem-se no Estado, para constituir, a partir de sua separação e de sua nova união, um ser infinito; homens múltiplos, forças múltiplas fazem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades, o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, o outro pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, eu sou abraçado por um ser universal, eu sou membro de um todo. O Estado autêntico é o homem sem limites, o homem infinito, verdadeiro, acabado, divino. Só o Estado é o homem, o Estado é o homem determinando-se a si mesmo, o homem referindo-se a si, o *homem absoluto.*
>
> O Estado é a realidade, mas ao mesmo tempo também a refutação da fé religiosa. (...) os homens estão no Estado porque eles estão sem Deus no

[66] L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques* (Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 100).

> Estado, o Estado é o deus dos homens, por isso reivindica justamente para si o predicado divino de "majestade".[67]

A segunda passagem encontra-se no parágrafo sexagésimo sétimo das *Teses provisórias para a reforma da filosofia:*

> O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades e as atividades essenciais do homem realizam-se nos "estados" particulares, para serem de novo reconduzidas à identidade na pessoa do chefe de Estado (...). O chefe de Estado é o representante do homem universal.[68]

Pelas citações acima pode-se ver com clareza os pontos que distanciam e aproximam Feuerbach de Hegel e Marx. Enquanto para Hegel o Estado desponta como o terceiro momento do silogismo, aquele em que a sociedade civil é, ao mesmo tempo, superada e conservada mediante a sua inclusão no interior de um ser que é um universal-concreto, para Feuerbach, ao contrário, o Estado aparece como uma tentativa de realização da consciência do ser genérico do homem. É, portanto, ainda uma esfera subjetiva, uma projeção da essência humana, um pensamento abstrato, instintivo, um sonho nascido do desejo de afirmação da espécie, da necessidade imperiosa de despertar a solidariedade entre os seres humanos e, com isso, recusar, ainda que de forma espontânea, a impostura religiosa responsável pelo dilaceramento dos indivíduos.

Há, portanto, dois momentos em Feuerbach: o primeiro, o da sociedade civil, é marcado pela dispersão dos indivíduos, ainda inconscientes dos fios solidários que a todos enlaçam. O Estado corresponde ao segundo momento, aquele em que os homens procuram desvencilhar-se do fardo da religião que os alienara para reconstituir a comunidade, o reino da espécie humana reconciliada consigo mesma. Sem dúvida, essa tentativa de antropomorfização da esfera estatal passa uma imagem positiva do Estado, um inequívoco contraste com a interpretação negativista e crítica de Marx. Mas o Estado para Feuerbach é somente uma imagem, ou melhor, um pensamento abstrato, um predicado do sujeito (a sociedade civil). Por isso, também se distancia da teoria hegeliana do Estado como um universal-concreto que, à semelhança do terceiro momento do silogismo hegeliano, realiza apoteoticamente a Ideia num ser que recupera, supera e sintetiza todos os momentos anteriores.

A extravagante antropomorfização da esfera estatal, vista como simulacro de Deus, não permaneceu contudo a salvo da influência de Hegel. Embora conteste implicitamente Hegel por não admitir o Estado como terceiro momento, como superação, ao manter fixos apenas dois momentos (ser/predicado; sociedade civil/Estado), Feuerbach termina por encampar ideias de seu adversário. De um lado, reitera a universalidade do Estado: como "consciência articuladora" da sociedade civil, a esfera estatal é o polo que supera e harmoniza os interesses particularistas. Por outro lado, a conciliação dos antagonismos é feita, tal como em Hegel, por uma identidade representada por um único indivíduo que é, ao mesmo tempo, uma individualidade singular e um homem universal: o chefe de Estado.

O militantismo de Marx, sua aversão à monarquia prussiana, não lhe permitia aproximar-se dessa reflexão lateral de Feuerbach. A crítica à filosofia hegeliana do Estado, contudo, levou-o a direcionar, por conta própria, a teoria feuerbachiana da religião como instrumento central de sua crítica a Hegel. Mas essa ousadia, como veremos, também não o livrou totalmente das malhas da teoria hegeliana.

O ponto central da contestação feuerbachiana a Hegel era a admissão do ser como sujeito e do pensamento como predicado. Seguindo esse enunciado, Marx propõe o mesmo caminho para a interpretação

[67] *Id., ibid.*, p. 101.
[68] *Id., ibid.*, p. 125.

da vida política: basear-se no ser real (a sociedade civil) e não em seu conceito, sua longínqua finalidade, como pretendia Hegel.

Igualmente, a censura feuerbachiana a Hegel por este só conceder plena existência ao ser efetivado, ao universal-concreto e, por outro lado, considerar o ser particular, finito, como um momento de alienação a ser negado, foi seguida à risca por Marx. Só é verdadeiro o imediato, o finito; o universal é um pensamento alienado. Essa inversão foi aplicada diretamente à vida social: a sociedade civil é o momento da particularidade, e o Estado, o seu predicado, é a ideia abstrata que se alienou; a sociedade civil é o verdadeiro sujeito, o Estado é um objeto alienado.

O esquema crítico feuerbachiano, nascido para interpretar um "sonho" – a religião como expressão da alienação do ser-genérico –, é assim transposto diretamente para a crítica da política. O próprio Feuerbach, como vimos, não ousou ir tão longe, não conferiu às suas ideias uma tal dimensão. Essa prudência, entretanto, em nada inibiu Marx. Convicto de que a crítica da religião já se concluíra, voltou-se para a crítica da política, brandindo contra Hegel o núcleo das ideias filosóficas de Feuerbach.

O deslocamento da matriz teórica de sua originária esfera onírica, a crítica da religião, para o campo bem material da vida societária, trouxe consequências surpreendentes. Marx, assim procedendo, acabou não só atomizando a sociedade civil como também desmaterializando o Estado.

Na teoria hegeliana combatida por Marx, a sociedade civil, graças à ação das mediações, via a sua atomização inicial superada pela inclusão de elementos comunitários, de germes de universalidade destinados a preparar o campo para a integração na esfera estatal. Como crítico do liberalismo e profundo conhecedor da Economia Política de seu tempo, Hegel não podia aceitar a imagem da sociedade civil como o momento irreversível da pulverização e de autonomia radical das vontades individuais e, por isso,

afirmava em clara oposição aos liberais que "nenhum elemento deve surgir no Estado como massa inorgânica". Marx, desatando os elos mediadores postos por Hegel, os grãos de universalidade inseridos nas corporações, na burocracia etc., ficou obrigado a ver a sociedade civil como um ser exclusivamente particular, como uma esfera essencialmente privada, oposta aos fins comunitários, à vida política que se alienou ao evadir-se, passando com armas e bagagens para o outro lado – o território inimigo, nebuloso e fantasmagórico onde reside o Estado.

Consagrando uma vez mais a separação entre a vida social e a vida política, Marx concebe a sociedade civil como uma massa inorgânica, como o campo onde reina fatalmente a guerra de todos contra todos. Essa atomização é brandida desafiadoramente contra Hegel, que considerava, desde o começo, a família como uma organização social primária a negar, desde o berço, qualquer pretensão de se exasperar a liberdade individual; e via, no segundo momento da sociedade civil, o da formação das corporações, a negação da dispersão pela emergência de elementos comuns destinados a preparar a integração na esfera universal do Estado.

A insólita pulverização da sociedade civil nos *Manuscritos de Kreuznach* colide com as ideias do cauteloso Feuerbach que admitia, como vimos, a presença de interesses comuns agrupando os membros da sociedade civil. Por outro lado, tal procedimento levou Marx a desmaterializar o Estado. A vida política deste é comparada, sem mais, à esfera celestial do imaginário religioso no qual o homem se aliena ao separar-se de seu ser genérico projetado num Deus longínquo. Também o Estado é uma abstração da sociedade, um pensamento alienado desgarrado do ser real. Daí a desconcertante afirmação de Marx: "a vida política é uma vida aérea, o éter da sociedade civil".[69] O Estado como um outro

[69] K. Marx, *Critique de l'État hégélien*, *op. cit.*, p. 207.

autonomizado perdeu todos os vínculos com a sociedade e pode, agora, permanecer flutuando no ar.

A equivalência entre a esfera onírica da religião e a vida política levou a essa desconcertante imagem do Estado como alienação, como um ser abstrato flutuante, o "éter da sociedade civil". Não se trata mais do Leviatã a sufocar os indivíduos, segundo a imagem construída pelo liberalismo, e muito menos a despótica realidade da monarquia prussiana que, com sua censura implacável, impediu Marx de continuar sua carreira de jornalista e, depois, com seu ameaçador aparelho repressivo e suas draconianas leis, fez com que ele se exilasse de sua pátria: o Estado nos *Manuscritos de Kreuznach* é um ente desmaterializado, flutuando sobre os indivíduos atomizados da sociedade civil.

Esse resultado, entretanto, guarda uma insuspeita afinidade com a teoria hegeliana do Estado. Como Feuerbach, Marx manteve em pé a ideia de universalidade do Estado, tão cara ao autor da *Filosofia do Direito*. A ruptura com Hegel só se tornou definitiva quando Marx formulou, muito tempo depois, a hipótese do Estado como um aparelho material a serviço de uma classe. Nesse momento, a sociedade civil deixa de ser uma massa inorgânica contraposta *in totum* ao Estado: no seu interior a Economia Política passa a conferir-lhe uma anatomia, estruturando os indivíduos em torno dos meios de produção, formando as classes sociais e seus interesses antagônicos. O Estado, então, passa a ser o local onde os interesses de uma classe – interesses particulares, portanto – impõem-se a todos como se fossem os verdadeiros interesses universais. Esse Estado não está em nada "alienado" dos interesses particularistas que representa, interesses radicados no interior da sociedade civil. E nada tem de abstrato e fantasmagórico como sugere o seu ameaçador aparelho repressivo voltado contra setores bem determinados da sociedade civil.

Superada a visão dualista que separa Estado e sociedade civil, a análise da burocracia perde a sua força explicativa. É interessante

observar que a descrição dos burocratas como uma casta arrogante, em relação ao público, e serviçal, para com os chefes, é sempre bem vinda e citada por leitores, às voltas com a prepotência dos funcionários administrativos, que, nesse momento, lembram do texto de Marx, comparam-no com a sua experiência pessoal e concluem pela completa adequação e justeza do retrato traçado por ele. Mas a questão teórica fundamental permanece: se o Estado não é mais um universal alienado, mas um particular, a crítica de Marx à burocracia perde totalmente a sua base de sustentação. E como Marx nunca mais aprofundou a questão, limitando-se a comentários tópicos, como fica a relação entre essas duas esferas particularistas – Estado e burocracia no interior da teoria marxista?

Em 1843, entretanto, Marx se debatia com a ideia de um Estado abstrato. E contra esse ser fantasmagórico levantou a bandeira da democracia.

A reivindicação de uma democracia radical propõe, curiosamente, o fim do Estado e não das classes sociais, já que Marx não se preocupou em esmiuçar as diferenças existentes no interior da sociedade civil. Nessa perspectiva, pôde afirmar: "o Estado é um abstrato. Somente o povo é concreto".[70]

Trata-se aqui de uma clara inversão de todo o edifício construído na *Filosofia do Direito,* em que o Estado surge como o momento no qual a realidade torna-se plenamente racional, momento de superação da alienação da sociedade civil, de triunfo da universalidade sobre os particularismos. A razão, o universal, realiza-se nesse apoteótico momento final e atinge, na pessoa do monarca, sua expressão visível. O monarca, um indivíduo singular de carne e osso, desponta como a "soberania personificada", a consciência do Estado, o depositário de seus fins últimos. Esse indivíduo corresponde plenamente à categoria do *típico* na lógica dialética:

[70] *Id., ibid.*, p. 103.

um exemplar excepcional que expressa, como nenhum outro, a universalidade de sua espécie ou, ainda, um ser singular que revela plenamente a verdade de seu gênero. Os leitores da *Estética* de Lukács certamente recordam a importância da tipicidade como o recurso mais apropriado para se obter uma figuração artística do real, bem como de sua aplicação no campo científico.

Marx, em 1843, estava influenciado pelo empirismo de Feuerbach, que, como todo empirismo, considera o universal uma abstração vazia construída pelo pensamento especulativo. Recusa assim com desdém esta teoria que vê a "razão do Estado", sua consciência, como "uma pessoa empírica 'única' excluindo todas as outras", podendo, abstratamente, declarar: *"L'État c'est moi"*. E conclui com sarcasmo:

> Dado que a subjetividade só é real como sujeito, que todo sujeito só é real como indivíduo, a personalidade do Estado só é real tornando-se uma pessoa. Bela conclusão! Hegel também poderia concluir: dado que o homem individual é uma unidade, o gênero humano é um único homem.[71]

Por trás da crítica irreverente à figura do monarca, imbuída de tão nobre missão pela teoria hegeliana, há uma questão epistemológica de fundo a orientar o pensamento de Marx. O empirismo herdado de Feuerbach permitiu esse relacionamento irônico entre o monarca e o gênero humano. Mas, mais do que uma crítica bem-humorada e certeira à "reconciliação com a realidade" assumida pelo velho filósofo, o que nos interessa destacar aqui é um determinado tipo de relação estabelecida entre o singular e o universal, reveladora da concepção antidialética subjacente à argumentação marxiana.

A realidade primeira, imediata, sensível, é a singularidade. Esse é o ponto de partida da nova filosofia proposta por Feuerbach e seguida à risca por Marx. Por outro lado, o universal (que em

[71] *Id., ibid.*, pp. 100-101.

Hegel está no começo, de forma abstrata e irrefletida, reaparecendo no fim como um universal-concreto, após concretizar-se por meio das determinações colhidas durante a caminhada) é descartado pela contestação feuerbachiana como sinônimo de abstração, de criação fantasmagórica do pensamento especulativo. O universal-concreto para Feuerbach é uma categoria irreal fabricada por filósofos idealistas e teólogos, algo desprovido de certeza imediata, pois não se revela à primeira vista à senso-percepção; no sistema filosófico hegeliano, ele seria o resultado da maquinação lógico-abstrata de um pensamento alienado, carente de conteúdo. Esse pensamento, ao postular o universal, nele projeta os atributos dos seres particulares. Com isso, separa-se o ser de seus predicados, alienando-o da mesma forma que o faz a religião ao projetar os predicados humanos na imagem de Deus.

Feuerbach, como vimos anteriormente, descarta esse universal-resultado da filosofia hegeliana, mas trabalha com o conceito análogo de gênero-humano esvaziado de qualquer temporalidade (não é fruto de um processo de desenvolvimento) e isento de qualquer condicionamento social. O gênero é a explicitação evidente da somatória de indivíduos, a realidade empírica captada de modo imediato e "natural" pela consciência. É esta, a consciência humana individual, que, em verdade, apreende o universal. O universal (o gênero humano) subsiste dentro de cada indivíduo, acompanha cada um por toda parte.

Assim sendo, a imagem do monarca como um indivíduo típico, uma concentração de qualidades universais num ser singular, é compatível, para Marx, à imagem dos indivíduos desalienados pelo regime democrático. Não se trata mais de um universal realizado num único exemplar, em um tipo que concentra determinada época numa figura singular com identidade própria inconfundível, no caso, o monarca. Marx, confrontando-se com Hegel, afirma que "o *indivíduo* só tem verdade enquanto

mens reintegrados, indivisos, integrais, são o fundamento último da nova ordem.

"O Estado é um abstrato. Somente o povo é concreto." Já vimos as implicações da primeira parte da sentença. Cabem agora algumas palavras sobre essa visão do povo.

Concreto é o povo, concreto é o que não se separou de si mesmo, concreto é o que é dado de uma vez para sempre como verdadeiro e não, tal qual em Hegel, como o resultado final de um processo de especificação. De novo, o empirismo faz-se presente com toda a sua força.

Os leitores da "Introdução" aos *Grundrisse* certamente devem se lembrar do discurso metodológico de Marx a respeito do *começo* da exposição na Economia Política. Por onde começar? Em princípio, a sociedade surge aos nossos olhos como uma "população", mas essa imagem, diz Marx, "é uma abstração, se deixo de lado, por exemplo, as classes de que se compõem".[75] O dado imediato, tão prezado por Feuerbach, só nos fornece, segundo se pode ler dos comentários de Marx, uma representação caótica do todo. O concreto, diz a célebre frase, "é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso". Essa visão do concreto como resultado e não como dado imediato evidente é um divisor de águas entre o empirismo feuerbachiano do Marx de 1843 e a defesa do método dialético feita 14 anos depois.

Mas voltemos ao nosso tema. Com a democracia, a sociedade civil enfim liberta-se da tutela do Estado político e torna-se um sujeito. A irracionalidade do regime monárquico cede lugar ao reino da plena racionalidade, fazendo com que forma e conteúdo se identifiquem. Mas como a sociedade civil é apresentada, em sua oposição ao Estado, como um ser indiferenciado, possuidor de um

[75] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economia politica (borrador)* 1857-1858 (Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 21).

conteúdo único que se extraviara na esfera celestial da política, fica-se com a impressão de que a democracia é a realização de um *único* sujeito. O "Grande Demos" surge como uma multidão indiferenciada, o povo indiviso que constitui a sociedade civil homogênea.

Como a mediação foi banida para sempre, nada mais natural que essa oscilação brusca entre o singular e o universal, entre o indivíduo infeliz, quando separado radicalmente da universalidade (em Feuerbach, os predicados da espécie; em Marx, a vida política), e o uno-todo autossuficiente e feliz, quando, graças à desalienação, reapropria o universal. Sem as mediações sociais, sem o movimento de especificação, a visão marxiana da sociedade civil não consegue iluminar as diferenciações internas, a formação de interesses comuns ou antagônicos, o surgimento das classes sociais etc. Na noite da sociedade civil todos os gatos são pardos e se juntam pela força da consciência subjetiva que faz reconhecer, em cada um, a espécie comum a todos.

Dois anos mais tarde, quando da redação das "Teses sobre Feuerbach", Marx criticou duramente o empirismo feuerbachiano. A nona tese guarda um indisfarçável sabor de autocrítica:

> O máximo a que pode chegar o materialismo contemplativo, isto é, aquele que não concebe o sensorial como uma atividade prática, é contemplar os diversos indivíduos soltos e a sociedade civil.[76]

* * *

Vimos nas páginas anteriores que a crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel foi feita com base na direta influência dos caminhos abertos por Feuerbach e teve, na reivindicação da democracia, um

[76] K. Marx "Tesis sobre Feuerbach", *in* K. Marx e F. Engels, *La ideologia alemana* (Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 668).

princípio positivo, uma proposta política alternativa à monarquia glorificada pelo velho filósofo.

A transposição do instrumental feuerbachiano – elaborado exclusivamente para dar conta da crítica à religião e às formas de pensamento teológico – para o território nada "etéreo" da vida política trouxe resultados desconcertantes. Além disso, algumas vezes Marx introduz elementos que destoam do sentido geral do texto ou, pelo menos, da parte que se conhece dessas anotações inconclusas. Vimos um exemplo disso na discussão travada sobre a propriedade fundiária como um elemento material (até então ausente) chamado às pressas para dar sustentação a um Estado abstrato, totalmente desligado da sociedade civil, flutuando no ar. Mas mesmo aí continuamos em Feuerbach: o Estado ainda é alienação, não mais da sociedade civil, é verdade, mas de uma forma imperfeita de propriedade privada (o morgadio).

Suprimidas as mediações, encontramos do outro lado a sociedade civil um aglomerado de indivíduos, uma multidão indiferenciada vivendo o mesmo estado de alienação. Numa breve passagem do texto, Marx critica a visão hegeliana por reduzir tudo à "história da substância abstrata da Ideia" e propõe, inversamente, que se veja a atividade dos homens como sujeito e não como predicado do Estado. Diz também que é preciso pensar o Estado como um dos resultados da "vida popular". Aqui, novamente contradizendo o fio de toda a sua argumentação, ele introduz abstratamente a *atividade* (= vida) naquele dado feuerbachiano natural e a-histórico (o homem). Chega a empregar ainda expressões confusas como "atividade humana" e "modos de existência sociais do homem". Esses momentos acenam para o caminho a ser posteriormente trilhado: a busca, entre os indivíduos aparentemente atomizados, da intermediação material que os unifica e faz movimentar continuamente a sociedade; a descoberta, no interior da indefinida "vida popular", da "atividade empírica", a práxis, a atividade material (e

não somente "humana") capaz de subverter as condições sociais de existência historicamente constituídas. Seguindo esse caminho, Marx, aos poucos, se livrará do empirismo na filosofia e seu correlato na política – a democracia. Falará, então, em dialética e comunismo.

EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Em outubro de 1843, logo após ter redigido os *Manuscritos de Kreuznach,* Marx realiza seu projeto de mudar-se para Paris. A mudança, como é sabido, acarretou uma inflexão decisiva em seu pensamento.

Vivendo uma nova realidade, conheceu de perto o vigoroso movimento operário francês (um impacto para quem vinha de uma Alemanha feudalizada onde a classe trabalhadora ainda era incipiente) e pôde acompanhar de perto o debate ideológico das correntes socialistas revolucionárias. Até então, tinha vagas informações sobre as novas ideias revolucionárias, como escreveu no "Prefácio" à *Contribuição à crítica da Economia Política* relembrando os seus tempos de jornalista na Alemanha de 1842-1843: "nesta época (...), fez-se ouvir na *Rheinische Zeitung* [*Gazeta Renana*] um eco do socialismo e do comunismo francês, ligeiramente contaminado de filosofia".[77] No entanto, o movimento revolucionário francês já era uma importante realidade política. Engels, em 4 de novembro de 1843, escreveu um artigo para o periódico inglês *The New Moral World* afirmando que "na França há mais de meio milhão de comunistas, sem contar os fourieístas e outros reformistas sociais de tendência menos radical".[78] É também em Paris que

[77] K. Marx, *Crítica da Economia Política* (São Paulo, Martins Fontes, 1977, p. 24).

[78] F. Engels, "Progresos de la reforma social en el continente", *in Escritos de juventud de Federico Engels,* trad. e org. por Wenceslau Roces (México: Fondo de Cultura Econômica, 1981, p. 145).

Marx inicia seus estudos da Economia Política inglesa, mediante traduções francesas dos clássicos dessa ciência. O desconhecimento dessa ciência, diga-se de passagem, havia deixado Marx numa visível situação de desvantagem quando de suas críticas à *Filosofia do Direito* de Hegel, bem como restringido drasticamente o alcance de seus comentários sobre a sociedade civil.

As modificações cruciais na reflexão marxiana, acarretadas pelas novas influências, expressaram-se nitidamente nos famosos *Manuscritos econômico-filosóficos,* escritos entre abril e agosto de 1844.

Antes de escrever esse texto, Marx publicou dois ensaios nos *Anais franco-alemães* e três artigos no *Avante! (Vorwärts),* ambas revistas de exilados alemães. Essa nova fase, marcada por rupturas e continuidades com as ideias anteriormente expressas na crítica ao Estado hegeliano, merece um breve comentário.

A revista *Anais franco-alemães* teve um único número publicado em princípios de 1844, preparada durante o ano anterior, utilizando-se de uma ampla correspondência envolvendo Marx, Engels, Ruge, Feuerbach e Bakunin.[79] O título da publicação inspirou-se diretamente nas intenções programáticas elaboradas por Feuerbach no sentido de renovar a filosofia. Em suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia,* Feuerbach investiu contra Hegel por este basear-se, de forma unilateral, no pensamento abstrato e esquecer a realidade imediata dos sentidos. Buscando uma síntese entre "pensamento" e "intuição", "cabeça" e "coração", "passividade" e "atividade", Feuerbach anunciou: "lá, onde o princípio escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo francês se une à fleuma escolástica

[79] K. Marx, e A. Ruge, *Los anales franco-alemanes* (Barcelona, Martínez Roca, 1970). Ver também o clássico livro de A. Cornu, *Carlos Marx – Federico Engels* (Buenos Aires, Platina Stilcograf, 1965) especialmente o segundo tomo, "Del liberalismo democrático al comunismo".

da metafísica alemã, é lá somente que estão a vida e a verdade".[80] Ou ainda:

> (...) o filósofo deve ser de sangue *galo-germânico.* (...) basta fazer da mãe uma francesa e do pai um alemão. A *inspiração do coração* (princípio feminino, sentido do sensível, sede do materialismo) é francesa; a *inspiração da cabeça* (princípio masculino, sede do idealismo) é alemã. O coração faz revoluções, a cabeça reformas; a cabeça põe as coisas *em posição,* o coração as põe *em movimento.*[81]

O projeto da revista inseria-se nessa procura de uma síntese da filosofia clássica alemã e do materialismo francês. Tal síntese correspondia também às intenções dos jovens-hegelianos de, a exemplo dos pensadores franceses, passarem para o campo da ação política. Marx, por esse período, havia lido cuidadosamente os clássicos da Revolução Francesa.

A QUESTÃO JUDAICA

O ensaio "A questão judaica", publicado na revista, teve sua redação iniciada em Kreuznach e foi concluído em Paris. Tratava-se de um tema de interesse da época, em que se cruzavam diversos assuntos caros a Marx. A começar pelo Estado prussiano, que, ao reafirmar seu caráter "cristão", negava aos judeus igualdade de direitos perante a lei. Bruno Bauer manifestara suas opiniões sobre o assunto, ao ver no ateísmo a pré-condição para a emancipação política dos judeus. Se os judeus querem se emancipar, dizia, devem começar por emancipar-se de sua própria religião; não faz sentido o judeu cobrar do Estado uma postura laica, enquanto ele próprio não abandonar o judaísmo.

O tema desse modo enfocado ficava circunscrito à esfera religiosa. A intervenção polêmica de Marx contra Bauer voltava-se

[80] L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques* (Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 177).

[81] *Id., ibid.,* p. 117.

não só contra o Estado prussiano, como também constituía-se em mais um capítulo da luta ideológica travada entre os jovens-hegelianos. Além disso, discutir as relações entre Estado e religião significava, para Marx, dar sequência à crítica do Estado moderno (tal como fora descrito por Hegel), ampliar a crítica feuerbachiana à religião e, finalmente, enfrentar o decisivo tema da emancipação humana.

No plano teórico mais geral, "A questão judaica" reafirma a orientação presente nos *Manuscritos de Kreuznach.* Mas, ao sair da crítica filosófica e passar para um tema político concreto, Marx foi forçado a ampliar o seu referencial teórico. Para isso, socorreu-se no ensaio de Moses Hess "Sobre a essência do dinheiro", enviado para ser publicado nos *Anais franco-alemães.* A influência de Hess, como veremos mais a frente, trouxe um visível desnível nas formulações de Marx. Como bem lembrou Michel Löwy, algumas edições da obra separaram a parte escrita em Kreuznach daquela redigida em Paris sob a nova influência de Hess.[82]

O *leitmotiv* a conduzir o texto continua entretanto o mesmo: após a Revolução Francesa, cristalizou-se a irreconciliável oposição entre Estado e sociedade civil. Até esse momento, o feudalismo atribuía à sociedade civil um caráter diretamente político, graças à ação das ordens, guildas, corporações etc. Com o advento da revolução, os negócios do Estado transformaram-se em negócios do povo, constituindo-se o Estado político como a esfera encarregada dos assuntos gerais. Consumou-se, assim, a separação entre o "idealismo do Estado" (o interesse geral, o assunto público) e o "materialismo da sociedade civil" (os indivíduos egoístas entregues à sua vida privada). Com base nisso, desaparece o antigo caráter político da sociedade civil: a

[82] M. Löwy, *La teoria de la revolución en el joven Marx* (México, Siglo XXI, 5ª ed., 1978, p. 83).

emancipação política foi justamente "a emancipação da sociedade burguesa frente à política".[83]

É dentro desse contexto que Marx analisa a reivindicação de igualdade e liberdade pleiteadas pelos judeus e as opiniões de Bruno Bauer. Nas condições do atraso alemão, observa, o Estado, revestindo-se de uma religião particular (o cristianismo), é um Estado teológico. E a questão judaica nele situada necessariamente transforma-se numa questão teológica: expressa a oposição de uma religião particular contra um Estado embasado em outra religião particular. Na América do Norte as coisas se passam de forma diferente. Livre de qualquer vínculo religioso, o Estado aí comporta-se *politicamente.* A crítica desse Estado nada tem de teológica, é crítica direta ao Estado político.

Essa referência a uma realidade diferente da alemã serve para Marx desmanchar o nó da argumentação de Bauer, provando que sua crítica ao judaísmo permanece restrita ao campo meramente religioso. A questão é outra: a *emancipação política,* reivindicada pelos judeus alemães e já alcançada pelos norte-americanos, não deve ser confundida com a *emancipação humana.* A emancipação política, em si mesma, não suprime a religião que permanece viva e atuante. A existência de religião na América do Norte atesta que ela não está em oposição substantiva ao Estado político. Ao contrário, afirma Marx,

> (...) quando o homem se libera *politicamente*, ele o faz *indiretamente*, através de um *meio*, ainda que seja um *meio necessário.* E, por fim, inclusive quando o homem se proclama ateu por mediação do Estado – isto é, quando proclama o ateísmo do Estado –, continua sujeito à religião precisamente pelo fato de reconhecer-se a si mesmo só de modo indireto, através de um meio. A religião é precisamente o reconhecimento do

[83] K. Marx, "La cuestión judia", *in OME 5/Obras de Marx y Engels* (Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 199).

homem de maneira indireta através de um *mediador*. O Estado é um mediador entre o homem e a liberdade do homem. Assim como Cristo é o mediador, a quem o homem atribui toda a sua divindade, todas as suas *limitações religiosas*, o Estado é o mediador ao qual o homem transfere toda a sua terrenalidade, toda a sua espontaneidade humana.[84]

A interpretação feuerbachiana da religião é mantida integralmente por Marx: na figura de Cristo o indivíduo objetiva a sua humanidade e, graças a essa intermediação, pode reconhecer o seu ser genérico alienado. O mesmo vale para o Estado, o intermediário através do qual os indivíduos vislumbram a sua própria liberdade, as possibilidades infinitas do seu ser genérico. Esse Estado, assim concebido, pode sobrepor-se aos particularismos religiosos e conceder direitos iguais a todos. Como Cristo, o Estado passa a simbolizar o homem universal.

Nessa linha de raciocínio, Marx descarta a solução dada à questão judaica por Bruno Bauer. A emancipação meramente política, referendada pelo Estado, tal como a pretende Bauer, é vista por Marx como insuficiente. O que ele reivindica agora é a *emancipação humana*. Com essa intenção faz uma cerrada crítica aos Direitos do Homem, proclamados pela Revolução Francesa, momento histórico da completa emancipação política pela autonomização do Estado, de um lado, e privatização dos indivíduos, de outro.

Segundo afirmava Bauer, o judeu é incapaz de ascender aos Direitos do Homem porque, enquanto permanecer judeu, a determinação religiosa prevalecerá sobre a sua natureza humana, levando-o necessariamente ao isolamento em relação aos não judeus. Marx, ao contrário, insiste na tese segundo a qual os direitos humanos não exprimem a identidade entre os homens, mas sim a *separação* do homem em relação ao homem. Expressam, portanto, uma concepção negativa que vê na liberdade do outro não a realização, mas um *limite* da liberdade individual. Os Direitos do Homem, virando as costas para o ser genérico, tratam de fixar os direitos civis do homem egoísta entregue aos seus interesses particulares na sociedade civil e indiferente à vida comunitária. Para Marx, os Direitos do Homem (o direito à propriedade, a igualdade jurídica etc.), serviram para consagrar "a dissolução da sociedade burguesa em *indivíduos* independentes",[85] em seres privados voltados exclusivamente para os seus negócios, em membros atomizados da sociedade civil. Assim, de um lado, passou a existir o indivíduo egoísta que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua natureza humana (já que vê o seu semelhante como meio para obter seus interesses privados e, com isso, degrada-se a si próprio) e, de outro, o cidadão vivendo a sua condição de ser social de forma ilusória e imaginária no Estado político.

Nada adianta querer, como Bauer, a emancipação política para com ela superar a oposição entre a religião judaica e o cidadão. Essa oposição é falsa: obtendo plenos direitos de cidadania, o judeu, como membro da sociedade civil, continuará separado do Estado. Não termina aí nem a alienação política nem a religiosa, e, portanto, a emancipação humana não se realiza.

A emancipação humana, reclamada por Marx, é aquela que permite a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, que faz deste, em sua vida cotidiana, um ser genérico solidário com os seus semelhantes. Isso não se consegue com a emancipação política, que mantém o homem preso à condição de indivíduo egoísta da sociedade civil, e sim com a supressão do Estado enquanto momento de expressão da alienação do homem:

> *Toda* emancipação consiste em *reabsorver* o mundo humano, as situações e relações, no *próprio homem*. (...)

[84] *Id., ibid.*, p. 185.

[85] *Id., ibid.*, p. 200.

> Somente quando o homem real, individual reabsorva em si mesmo o abstrato cidadão e, como homem individual, *exista no nível de espécie* em sua vida empírica, em seu trabalho individual, em suas relações individuais; somente quando, havendo reconhecido e organizado as suas "forças próprias" como forças *sociais*, já não separe de si a força social em forma de força política; somente então se terá cumprido a emancipação humana.[86]

Em seguida, Marx critica Bauer por entender a questão judaica pelo ângulo estritamente religioso e propõe, retomando a proposta feuerbachiana, uma inversão materialista: explicar o judeu não segundo a religião, mas, ao contrário, explicar a religião pelas condições particulares de vida do judeu e por sua *práxis* correspondente. Essas condições seriam o interesse pessoal, o comércio e a adoração do dinheiro como o "deus mundano" dos judeus. Nesse sentido, diz Marx, os judeus ao seu modo já se emanciparam ao identificarem-se plenamente com os valores do mundo burguês, ao encarnarem, com seu espírito mercantilista, o "judaísmo da sociedade civil", contaminando a todos, inclusive os católicos, no culto ao dinheiro. O judeu é o protótipo do indivíduo egoísta da sociedade burguesa e, por isso, observa Marx, há no judaísmo um elemento antissocial. A emancipação dos judeus é "a emancipação da humanidade com relação ao judaísmo".[87] Uma sociedade que impedisse a usura faria desaparecer a figura do judeu, e sua consciência religiosa "se dissolveria como uma nuvem no ar real que respira a sociedade".[88]

As páginas de "A questão judaica" relegam para um plano secundário o tema da emancipação política. Evidentemente, Marx considerava um avanço social a conquista dos direitos civis pelos

[86] *Id., ibid.*, pp. 200-201.
[87] *Id., ibid.*, p. 203.
[88] *Id., ibid.*, p. 203.

judeus. Mas a questão central é outra: a luta pelos direitos civis não resolve a estrutural alienação humana. O judeu, em sua luta pela igualdade de direitos, apenas reafirma a sua permanência particularista numa sociedade civil burguesa ainda separada de um Estado que se quer tolerante e liberal. A emancipação política, portanto, implica uma conservação de interesses particularistas à margem do interesse coletivo, mantendo a cisão entre o homem e o cidadão. O mesmo vale, diríamos nós, para os movimentos sociais de defesa das "minorias" surgidos na segunda metade do século 20. São movimentos progressistas, sem dúvida, mas não resolvem a reivindicação maior da emancipação humana, reclamada pelo jovem Marx, ou da sociedade sem classes, proposta em suas obras de maturidade.

A necessidade da emancipação humana esbarra na existência do Estado político enquanto órgão ainda visto como separado da sociedade civil. Esse Estado continua sendo uma "esfera celestial". E, como nos *Manuscritos de Kreuznach,* Marx é ambíguo ao referir-se à base de sustentação do Estado: "os seus pressupostos, sejam estes materiais, como a propriedade privada etc., ou espirituais, como cultura e religião (...)".[89] Nesse assunto decisivo, como se pode perceber, "A questão judaica" não trouxe novidades substantivas.

Contudo, ao passar da crítica à religião para a crítica à política, Marx conclui o seu ensaio fazendo considerações sobre o culto judaico ao dinheiro, considerações essas que refletem diretamente a recente influência do texto de Moses Hess – autor que também havia recorrido à teoria feuerbachiana para dar conta de temas do mundo profano, e viu no dinheiro *a essência alienada do homem.* Seguindo essa pista, Marx afirma:

> O dinheiro é o ciumento Deus de Israel, que não tolera outro deus ao seu lado. O dinheiro envilece a todos os deuses dos homens e os transforma

[89] *Id., ibid.*, p. 187.

em uma mercadoria. O dinheiro é o *valor* geral de todas as coisas constituído em si mesmo. Ou seja, retirou-se de todo o mundo, seja humano ou natural, o valor que o caracterizava. O dinheiro é a realidade do trabalho humano e da existência humana alienadas; realidade distante que domina o homem e que o homem adora.

O Deus dos judeus tornou-se profano, converteu-se no Deus deste mundo. A letra de câmbio é o Deus real dos judeus. O seu deus não é senão essa letra ilusória. (...)

O que a religião judaica encerrava em abstrato – o desprezo pela teoria, pela arte, pela história e pelo homem como um fim em si mesmo – tudo isso é o ponto de vista *real, consciente*, a virtude do homem de dinheiro. A própria relação da espécie – a relação entre homem e mulher etc. – transforma-se em objeto de comércio! A mulher converte-se em objeto de lucro.[90]

A utilização da teoria da alienação a este objeto material – o dinheiro – faz seu ingresso no pensamento de Marx e nos apresenta uma primeira abordagem do tema da *reificação* como correlato necessário do *fetichismo.* Pouco depois, nos *Manuscritos econômico-filosóficos,* esse enfoque será retomado.

A teoria feuerbachiana da alienação, já estendida para a análise do morgadio (a propriedade fundiária como base material do Estado), ganha agora um novo campo de aplicação, com surpreendentes desdobramentos.

A CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL (INTRODUÇÃO)

O segundo ensaio publicado nos *Anais franco-alemães* é a "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)", redigido entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844. Trata-se, evidentemente, da parte inicial da *crítica da política* que Marx

[90] *Id., ibid.*, pp. 205-206.

planejava escrever com base na reelaboração dos *Manuscritos de Kreuznach.*

Comparada a esse esboço, que segue passo a passo a sequência dos capítulos da *Filosofia do Direito,* deixando-se enredar muitas vezes nas malhas do texto hegeliano, a "Introdução" apresenta uma narrativa solta, própria de um autor seguro de suas ideias e disposto a apresentá-las ao público num tom propositalmente panfletário. Sem dúvida, é um dos textos mais bem escritos de toda a obra de Marx pela força de suas frases solenes, que produzem um efeito provocante e perturbador, deixando os leitores encantados com a ousadia intelectual do autor.

Alguns estudiosos gostam de comparar a "Introdução" com o *Manifesto do Partido Comunista.* De fato, os dois textos se pretendem programáticos e afirmativos, indo além do exercício abstrato da crítica, geralmente condenado a uma postura negativista de resignada rejeição, que não ousa fazer autocrítica de seus próprios limites. A comparação é correta, mas ficaria mais precisa se acrescentássemos que o livro de 1848 é um manifesto em defesa do comunismo e de um partido chamado a realizar uma revolução classista, enquanto a "Introdução", embora também apresente um apelo revolucionário, permanece ainda voltada para a problemática feuerbachiana da emancipação humana, constituindo-se assim numa espécie de *manifesto humanista* a serviço da superação social da autoalienação.

Politicamente, isso já representa um passo à frente em relação às propostas de "A questão judaica"; teoricamente, o texto reflete as ambiguidades do pensamento marxiano em sua primeira fase parisiense. Os dois ensaios, aliás, apresentam a mesma irregularidade interna, o mesmo desequilíbrio: uma quebra brusca marca o discurso até certo ponto mantido no plano teórico abstrato; subitamente as novas preocupações sociais que começavam a atormentar o autor o envolvem e o capturam, para, inesperadamente, se fazerem presentes nas páginas finais do texto.

A "Introdução" insere-se abertamente no programa revolucionário dos *Anais franco-alemães:* a proposta de aproximação entre a filosofia alemã e o movimento político francês. Marx, no início do ensaio, afirma a realização plena, na Alemanha, da crítica da religião. Tal crítica mostrou ao homem, em busca do Deus todo-poderoso, que este, em verdade, é somente o "reflexo de si mesmo", a projeção fantástica da essência humana alienada. A crítica da religião, diz Marx, quer que o homem "gire em torno de si mesmo e, portanto, em torno de seu sol real", ao passo que a religião "não é mais que o sol ilusório, pois se move ao redor do homem até que este comece a mover-se ao redor de si mesmo".[91]

Mas o homem, visto por Feuerbach como um ser natural imune às tempestades da história e da política, aparece para Marx de forma diferente: "o *homem* não é um ser abstrato que permanece fora do mundo. O homem é o seu *próprio* mundo; Estado, sociedade, que produzem a religião como *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo ao revés*".[92]

Indo além de Feuerbach, Marx desloca-se para o campo da política, entendendo que "a luta contra a religião é, indiretamente, a luta *contra esse mundo* que lhe dá seu *aroma* espiritual"; por isso, "a crítica do céu se transforma assim em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do Direito,* a *crítica da teologia* em *crítica da política*".[93]

Com tal guinada teórica, Marx confere à filosofia a tarefa de desmascarar a alienação em suas formas profanas e propõe-se a entender as relações entre a realidade social da Alemanha e a filosofia do direito e do Estado produzida nesse país.

A situação social e política da Alemanha é então considerada como um anacronismo vergonhoso quando comparada às demais

[91] K. Marx, "Crítica de la filosofia del derecho de Hegel. Introducción", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 211.

[92] *Id., ibid.*, p. 210.

[93] *Id., ibid.*, p. 211.

nações européias. Enquanto estas já conheceram a revolução burguesa e a restauração, a Alemanha vive o despotismo de uma monarquia feudalizada e possui uma burguesia frágil e incapaz de romper com o *status quo.* Negar a miséria alemã em 1843-1844 é voltar, na cronologia francesa, ao distante ano de 1789. Por isso, a história da Alemanha estava a repetir, sob a forma de comédia, a tragédia vivida pelos povos que, no passado, já romperam com o *ancien régime.* A ideia da repetição da história sob a forma de comédia, celebrizada posteriormente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte,* apareceu pela primeira vez na seguinte passagem:

> O moderno *ancien régime* já não é mais que o *comediante* de uma ordem universal cujos *verdadeiros heróis* morreram. A história é conscienciosa e atravessa muitas fases, enquanto conduz ao cemitério uma velha figura. A última fase de uma formação no nível da história mundial é sua comédia. Os deuses da Grécia já haviam sido tragicamente feridos de morte no Prometeu acorrentado de Ésquilo; mas tiveram que voltar a morrer comicamente nos Diálogos de Luciano. Por que essa marcha da história? Para que a Humanidade possa separar-se *rindo* de seu passado. Reivindicamos que os poderes políticos na Alemanha são historicamente *risíveis*.[94]

Entretanto, ao lado da comédia alemã, expressão do anacronismo e do atraso, convivia a filosofia do Direito e do Estado de Hegel, expressando, contrariamente, a modernidade dos países europeus. Essa filosofia aparece aos olhos de Marx como "a prolongação ideal da História da Alemanha", como a sua "pós-história no pensamento". Graças à filosofia de Hegel e à contestação feuerbachiana, os alemães tornaram-se contemporâneos do presente no plano das ideias, sem sê-los na história real.

A *Filosofia do Direito* de Hegel, como a expressão mais elaborada jamais feita sobre o Estado moderno, é tomada agora como matéria para se pensar a situação contemporânea. Marx não está

[94] *Id., ibid.*, p. 214.

mais interessado, como em diversas passagens dos *Manuscritos de Kreuznach,* em contrapor a descrição hegeliana com a sofrível realidade existente e, assim, de um lado, denunciar a irracionalidade dessa última e, de outro, criticar a pretendida deferência interesseira do velho filósofo; interessa-lhe, agora, retomar a tese segundo a qual a filosofia hegeliana do Direito é a mais aprofundada caracterização do Estado moderno, pois descobriu a separação deste em relação à sociedade civil, embora, matreiramente, tentasse dissimulá-la.

A retomada da teoria feuerbachiana da alienação para entender a política sofre aqui um giro decisivo. A emancipação, vale dizer, a ultrapassagem da autoalienação, não surge mais como resultado da ação desmistificadora da consciência. O processo emancipatório é entendido diretamente como *revolução social,* como derrocada de uma "violência material" pela ação de outra "violência material". Nessa nova acepção,

> (...) a teoria converte-se em violência material, quando penetra nas massas. A teoria é capaz de penetrar nas massas, enquanto demonstra *ad hominem*; e demonstra *ad hominem*, enquanto se radicaliza. Ser radical é tomar a coisa pela raiz. E para o homem a raiz é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, ou seja, de sua energia prática, é que parte da decidida superação *positiva* da religião. A crítica da religião desembocava na doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem* e, portanto, no *imperativo categórico de acabar com todas as situações* que fazem do homem um ser envilecido, escravizado, abandonado, depreciado. Nada melhor para descrevê-las do que a exclamação daquele francês ante o projeto de um imposto sobre os cachorros: pobres cachorros! Querem tratá-los como se fossem homens![95]

Ao chamar a filosofia para cumprir um papel revolucionário, Marx apoia-se na história alemã, cujo passado revolucionário

[95] *Id., ibid.*, p. 217.

foi um passado teórico representado pela Reforma. A revolução, outrora, começou na cabeça do monge (Lutero): hoje, ela deve começar na cabeça do filósofo.

A essa peculiaridade de uma história marcada pela teoria vem somar-se uma questão nova e decisiva a ser enfrentada. É possível, em 1844, a Alemanha realizar uma revolução democrático-burguesa nos moldes franceses de 1789? Para uma revolução tornar-se possível, diz Marx, é preciso existir uma classe particular capaz de fazer valer seus interesses como se fossem os interesses universais. A burguesia francesa agiu assim em 1789, mas a evolução social da Alemanha gerou uma burguesia frágil e acovardada, incapaz de pôr-se à frente do processo revolucionário. Além disso, a emancipação política efetuada pela Revolução Francesa, pensada para a Alemanha dos tempos de Marx, parecia-lhe já insuficiente e anacrônica. Como nas páginas de "A questão judaica", não basta a Marx a emancipação política, isto é, a revolução democrático-burguesa destinada a generalizar os direitos humanos, os direitos do indivíduo egoísta da sociedade civil; faz-se necessário, isto sim, desencadear a emancipação humana, obra de uma revolução radical ainda mal definida no texto, mas que se distancia da abstrata reivindicação da democracia, tal como aparece nos *Manuscritos de Kreuznach.*

Nesse intrincado contexto, Marx, pela primeira vez refere-se à existência de uma classe na sociedade capaz de pôr-se à frente das outras na luta pela emancipação política, realizando, no primeiro momento, as tarefas de que a burguesia mostrou-se incapaz e, em seguida, abrir o caminho para a completa emancipação humana: o *proletariado.* Essa classe é apresentada, nos mesmos termos da *Filosofia do direito,* como "uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil", como um setor excluído e marginalizado; também é vista como uma *classe universal* que adquiriu um "caráter universal por seus sofrimentos universais", capaz de

contagiar outros setores sociais fazendo-se reconhecer como sujeito revolucionário. A ideia de uma classe universal (identificada por Hegel com a classe média, de onde provêm os burocratas, os funcionários) é retomada por Marx e aplicada ao proletariado, o agente da emancipação.

"A cabeça dessa emancipação é a filosofia, seu coração o proletariado". Com essa frase Marx resume o sentido do processo revolucionário na Alemanha. A emancipação tornou-se viável por contar com a presença recente de um *coração,* o proletariado, passando agora a existir ao lado da *cabeça,* a filosofia revolucionária (que mostrou, com Hegel, a separação entre Estado e sociedade civil; com Feuerbach, a supremacia do homem e a consequente necessidade de superar a autoalienação; e, finalmente, com o próprio Marx, a viabilidade de uma revolução radical).

Conclui-se, com essa fórmula, o projeto dos *Anais franco-alemães,* saído, como vimos, das páginas de Feuerbach, e concretizado pelas alterações introduzidas por Marx:

a) a filosofia é a "energia prática", o princípio ativo, a cabeça, que tudo põe em movimento, tal como é concebida pela *Lógica* de Hegel e pelos seus discípulos contestadores, os jovens-hegelianos que não conseguiam se desvencilhar totalmente do pensamento do mestre, como é o caso de Feuerbach e Marx. A revalorização da filosofia é feita agora a serviço da revolução social. Ocupando o lugar que outrora pertencera ao monge (Lutero), o filósofo dos tempos modernos vem a público proclamar solenemente a inadiável necessidade da emancipação humana: primeiro em face da religião (fonte originária da autoalienação); depois, da alienação da sociedade civil frente ao Estado (e da consequente cisão entre o homem e o cidadão); e, finalmente, por meio da revolução social (dirigida por um proletariado destinado a cumprir as tarefas da revolução democrático-burguesa para, em seguida, dar sequência à completa emancipação).

Como nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* de Feuerbach, a filosofia surge como *cabeça,* princípio masculino, viril, ativo, sede do voluntarismo da consciência, que "põe as coisas em posição", ilumina, esclarece, desmistifica, convence a todos da necessidade da emancipação. Mas a filosofia, para realizar-se, precisa ir ao encontro de uma base material;

b) o proletariado é essa base material, o coração, o "princípio feminino", o elemento passivo, sensível, sofredor, carente. "O coração faz revoluções", dizia Feuerbach. O proletário, acrescenta Marx, é revolucionário por conta de "seus sofrimentos universais", por simbolizar "a perda total do homem".

Ao conferir primazia ao pensamento, a "Introdução" permanece, pois, inserida na tradição hegeliana. Alguns autores gostam também de apontar uma certa semelhança com a posterior teoria leninista sobre o papel dos intelectuais no processo revolucionário.[96]

De qualquer modo, o encontro explosivo entre a filosofia revolucionária e o proletariado assinala um momento novo na evolução do pensamento marxiano, até então confinado à esfera "crítica" estabelecida inicialmente por sua matriz jovem-hegeliana.

Consciente da ineficácia da crítica enquanto crítica, Marx fala novamente em *práxis,* expressão utilizada duas vezes no texto. Tal utilização acusa a recente influência de Cieszkówski e Hess que, à época, divulgavam a ideia de práxis como o caminho da realização da filosofia.

Há, aqui, uma diferença em relação ao andamento de "A questão judaica", no qual, seguindo à risca Feuerbach, Marx separava

[96] "Como Marx, em 1844, Lenin em *Que fazer?* escreveu que o socialismo nasce no cérebro dos intelectuais e deve em seguida penetrar na classe operária, em virtude de uma 'introdução de fora para dentro'; o partido desempenha aqui o mesmo papel que os filósofos ali. As próprias imagens se parecem: o 'raio' do pensamento revolucionário converte-se em Lenin em 'faísca'; imagem eloquente que supõe um centro de energia fulgurante, que incendeia a uma massa inerte, que lhe proporciona a 'base', a 'matéria' para o fogo libertador". Cf. M. Löwy, *La teoria de la revolución en el joven Marx, op. cit.*, p. 96.

a "teoria" do "egoísmo" (o "princípio prático", o "tráfico sórdido", enfim, as relações alienadas do indivíduo entregue exclusivamente à realização dos seus interesses privados no interior da sociedade civil, que recebem, na figura do judeu, sua expressão máxima). Marx, sob a influência de Cieszkówski e Hess, começava a afastar-se de Feuerbach. A crítica final a esse autor (que vale, aliás, como autocrítica, está na primeira das "Teses sobre Feuerbach", em que Marx o censura por só "considerar autenticamente humano o comportamento teórico" e, consequentemente, só entender a prática em sua "sórdida forma judaica de manifestar-se". Por isso, conclui, "Feuerbach não compreende a importância da atividade 'revolucionária', da atividade 'crítico-prática'".

Para Marx, contudo, nessa nova etapa da constituição de sua teoria social, aberta pela redação da "Crítica da filosofia do Direito de Hegel (Introdução)", práxis é sinônimo de ação política revolucionária, mas de ação movida por uma ideia que lhe é exterior e que tudo conduz. É do próprio movimento do pensamento que brota a reivindicação da emancipação humana como "um imperativo categórico", para retomarmos a expressão idealista empregada por Marx.

Estamos, portanto, perante uma concepção dualista (cabeça/coração; filosofia/proletariado; ativismo/passividade; ou, se quisermos lembrar dos *Manuscritos de Kreuznach:* ferro/madeira). Um terceiro elemento, agindo como mediador, continua excluído. A revolução é proposta como simbiose entre pensamento e ser, filosofia e proletariado, sem necessidade de um partido ou de qualquer outra organização mediadora. Tudo ocorre pela introjeção do pensamento emancipador numa matéria que é pura passividade.

Esse dualismo expressa a presença ainda determinante de Feuerbach em Marx.

A crítica da primeira forma de alienação (a religiosa) levou, como vimos, ao convite para que o homem "gire em torno de si mesmo" e não mais ao redor do "sol ilusório" da religião. Estendendo essa crítica para a política, Marx prega a necessidade de uma revolução radical, explicando que "ser radical é tomar a coisa pela raiz. E para o homem a raiz é o próprio homem". Se a raiz é o próprio homem, se o homem deve girar em torno de si mesmo, isso significa que o homem continua sendo um dado *a priori,* um ser natural, apesar de Marx ter censurado implicitamente Feuerbach, no início da "Introdução", por considerar o homem "como um ser abstrato, que permanece fora do mundo", e ter afirmado, genericamente, que "o homem é o seu próprio mundo; Estado, sociedade (...)". A revolução, entendida como um reencontro da origem (raiz), lembra a saga feuerbachiana do indivíduo que busca a sua essência extraviada, o gênero que dele se separou.

Contra essa visão, Marx dirigiu, um ano depois, a sexta de suas "Teses sobre Feuerbach":

> (...) a essência humana não é algo abstrato e imanente a cada indivíduo. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais.
>
> Feuerbach, que não entra na crítica dessa essência real, se vê, portanto, obrigado:
>
> 1) A prescindir do processo histórico, plasmando o sentimento religioso de *per si* e pressupondo um indivíduo humano abstrato, *isolado.*
>
> 2) A essência só pode conceber-se, portanto, de um modo "genérico", como uma generalidade interna muda, que une de modo *natural* a muitos indivíduos (...).[97]

Entender o homem como "o conjunto das relações sociais" (ou como um "nó de relações", na bela expressão de Saint-Exupéry) é negar a imagem feuerbachiana (ainda residual nas páginas da "Introdução") do indivíduo abstrato e isolado e de uma essência humana como generalidade muda. As relações entre os homens logo

[97] K. Marx, "Teses sobre Feuerbach", *in* K. Marx e F. Engels, *La ideología alemana* (Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 667).

deixaram de ser naturais para Marx. Ele não falará mais, em nome da "multidão" alienada, na democracia redentora, como havia feito nos *Manuscritos de Kreuznach*, e nem no proletariado como uma massa passiva, tal como no texto que acabamos de comentar.

Colocar em primeiro plano as relações sociais significa romper definitivamente com o humanismo naturalista de Feuerbach e lançar luz sobre as mediações materiais que estruturam o intercâmbio entre um homem e outro homem, e entre os homens e a natureza.

RAZÃO POLÍTICA E RAZÃO SOCIAL

Além de "A questão judaica" e da "Crítica da filosofia do Direito de Hegel (Introdução)", publicadas nos *Anais franco-alemães*, Marx colaborou também no periódico *Avante! (Vorwarts!)* com dois artigos de crítica a Ruge e mais um terceiro, comentando as repercussões de uma tentativa de assassinato do rei Frederico Guilherme IV.[98]

Este último, breve e sarcástico, guarda pouco interesse teórico. Os estudiosos da trajetória intelectual de Marx, em geral, contentam-se em lembrá-la como a última manifestação antimonarquista, feita no exato momento em que a aproximação com o movimento operário francês e as notícias sobre a revolta operária na Silésia (junho de 1844) tornaram visível a presença da burguesia como inimigo principal.

Mais ricos, importantes e polêmicos, são os dois primeiros, que analisam um artigo de Ruge, editado na mesma revista sob o pseudônimo de "um prussiano".[99] As divergências políticas entre

[98] K. Marx, "Glosas sobre el último ejercício de dicción ministerial de Federico Guilhermo IV", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*

[99] K. Marx, "Notas críticas al artículo: El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano", *in OME 5/Obras de Marx y Engels.* O texto de Ruge aparece no anexo dessa edição, pp. 439-442.

Marx e Ruge vinham se agravando desde a correspondência entre ambos imediatamente anterior à criação dos *Anais franco-alemães.* O pessimismo de Ruge sobre as possibilidades de uma revolução na Prússia levou-o a aproximar-se do ideário liberal e à crença na educação e instrução como os melhores instrumentos para a emancipação humana. Marx, por outro lado, apostava num projeto revolucionário que, rapidamente, transitou da perspectiva democrático-radical para o comunismo. O artigo de Ruge no *Avante!* saiu com o pseudônimo de "um prussiano": mas como ele era saxão e Marx prussiano, ficou uma suspeita sobre a verdadeira autoria. A pronta reação de Marx, preocupado em dissipar dúvidas, serviu-lhe também de oportunidade para aprofundar suas incursões no campo da política.

Marx, então, voltou a refletir sobre o Estado e os dilemas da emancipação humana. Essa reflexão, contudo, será feita com base na insurreição dos tecelões da Silésia e constitui-se na primeira defesa aberta do socialismo e da necessidade de uma revolução para realizá-lo.

O levante dos trabalhadores da Silésia – esmagado pelas tropas do exército – marca o início da revolta operária contra a atrasada e feudalizante ordem burguesa da Prússia. O artigo de Ruge baseia-se num comentário sobre a greve, feito pelo jornal francês *La Réforme,* que, analisando a reação do rei diante da greve – a assinatura de decretos ampliando os serviços de assistência social –, pressentiu o início de reformas sociais significativas movidas pelo "susto" e pelo "sentimento religioso". Discordando dessa análise, Ruge afirmou que, num país "apolítico" como a Alemanha, a miséria parcial dos distritos operários não poderia ser vista ainda como uma "coisa geral, pública", e sim como um acontecimento localizado. O rei, na verdade, entendera o levante como um simples resultado da deficiência administrativa e da insuficiente assistência social, portanto, não estava iniciando reformas profundas na estrutura social.

Marx concorda com Ruge quando este diz que o rei não agiu movido pelo susto, porém, acrescenta, "o levante não foi dirigido contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia", e a oposição ao rei, como político, "se encontra na política, no liberalismo".[100]

Já nessa breve afirmação, Marx introduz a ideia central do artigo: a diferença entre *luta política* (aquela voltada contra um determinado poder de Estado) e *luta social* (a luta de classes entre o proletariado e a burguesia).

Quanto ao pauperismo "localizado" da Prússia, Marx lembra a Ruge o caso da Inglaterra, país "político" por excelência e, também, país do pauperismo, no qual a miséria dos operários não estava restrita a uns poucos bairros, mas já havia se generalizado. A Inglaterra, diz Marx, conheceu inicialmente uma ação política para pôr fim ao pauperismo, entretanto esta logo se transformou em repressão dirigida contra os pobres. A argumentação de Marx, pela primeira vez, apoia-se nos textos dos economistas que começava a ler. Passando da Inglaterra para a França, lembrou que também Napoleão havia pretendido erradicar a pobreza utilizando-se de leis, antes de adotar medidas repressivas. Portanto, a luta das sociedades mais "políticas" do que a Prússia contra a miséria não foi enfrentada com as medidas administrativas e de assistência social que Ruge cobrava do rei. O Estado, afirma Marx, não poderá nunca admitir que a raiz da pobreza é o próprio Estado, da mesma forma que os partidos políticos só responsabilizam o adversário que está dirigindo o Estado e nunca o Estado; mesmo os políticos mais radicais atribuem as mazelas da sociedade a uma *forma concreta de Estado* e limitam-se a pedir a sua substituição por outra sem questionar a essência do Estado.

Diante da miséria operária, o Estado ficará sempre restrito a tentar corrigir as falhas da administração: sua atividade é *formal,*

[100] *Id., ibid.*, p. 229.

pois o seu poder acaba justamente quando começa a vida da sociedade burguesa com consequências que "brotam da natureza antissocial" dessa sociedade. Por isso, diz Marx, "se o Estado moderno quer acabar com a atual vida privada, teria que acabar consigo mesmo, já que só existe por oposição a ela".[101]

Reiterando a separação entre Estado e sociedade civil, Marx critica Ruge por acreditar que a "razão política" é a instância de resolução da miséria social na Alemanha. A razão política, afirma Marx, é "espiritualista", "pensa sem sair dos limites da política".

O segundo artigo de Marx, dando sequência ao primeiro, centra-se na revolta dos trabalhadores da Silésia, contrapondo a *razão social* que presidiu o movimento ao círculo vicioso da *razão política.* Ruge havia observado que faltou ao movimento operário, confinado à fábrica e ao bairro, uma "alma política". Marx refuta essa interpretação observando que, apesar de ensaiar os primeiros passos, o movimento operário em seu país já demonstrava uma maturidade teórica e uma consciência superiores ao da Inglaterra e da França. Na greve da Silésia, o proletariado já começara "gritando sua oposição contra a sociedade da propriedade privada": durante o levante, os operários não destruíram somente as máquinas e ferramentas – como no passado haviam feito os trabalhadores ingleses e franceses – mas também queimaram os livros de contabilidade e os títulos de propriedade. Com isso, foram além do inimigo visível (o patrão), dirigindo-se contra o inimigo oculto (o banqueiro).

> Nas primeiras greves de Lyon, ao contrário, os trabalhadores acreditavam perseguir fins meramente políticos, consideravam-se meros soldados da república, quando na realidade eram soldados do socialismo. (...) sua razão política obscureceu-lhes a raiz da calamidade social e falseou

[101] *Id., ibid.*, p. 237.

o conhecimento de seu verdadeiro fim; desse modo, sua *razão política enganou seu instinto social*.[102]

Continuando sua crítica à "obtusa atitude politizante" de Ruge, Marx concentra-se na afirmação deste, segundo a qual os levantes operários ocorridos no "isolamento dos homens frente à comunidade" destinam-se ao fracasso e "afogam-se em sangue e irracionalidade". Essa comunidade à qual Ruge se refere, diz Marx, é a comunidade política, o Estado:

> Mas a *comunidade* de que se acha isolado o trabalhador é uma comunidade com uma realidade e um conteúdo muito distintos dos da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o separa *seu próprio trabalho*, é a própria *vida*, a vida física e espiritual, a ética humana, o desfrute humano, o ser *humano*. *O ser humano é a verdadeira comunidade, o que há de comum* no homem (...). [*A revolução*] é um ato de protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do *ponto de vista do indivíduo singular e real*, porque a *comunidade* – a cuja perda reage o indivíduo – é a verdadeira comunidade do homem, o ser *humano*. Ao contrário, a *alma política* de uma revolução consiste na *tendência* das classes politicamente sem influência para superar seu *isolamento do Estado* e da *dominação*. Seu ponto de vista é o Estado, um todo *abstrato*, cuja existência deve-se *unicamente* à superação da vida real, *impensável* sem uma oposição *organizada* entre a ideia geral e a existência individual do homem. Portanto, uma revolução com *alma política* organiza também, de acordo com a natureza *limitada e desunida* dessa alma, um círculo dominante dentro da sociedade e de costas para ela.[103]

O que concluir dessa oposição radical entre emancipação política e emancipação humana?

Um intérprete clássico de Marx, Maximilien Rubel, enfatiza a recusa marxiana em relacionar-se com o Estado. Sendo este o

[102] *Id., ibid.*, p. 243.
[103] *Id., ibid.*, p. 244.

território da dominação, astuciosamente faz o proletariado permanecer atado ao círculo de ferro da alienante esfera política. E extrai daí a seguinte conclusão:

> Não é, portanto, de forma alguma exagerado afirmar que, em toda a sua obra parisiense de 1844, Marx está muito mais perto do anarquismo do que de qualquer forma de socialismo e que seu ensinamento futuro se confundirá, em suma, com uma ética anarquista. Por paradoxal que pareça, Marx estabelece o fundamento teórico do anarquismo, num momento em que ele não existia ainda, a não ser enquanto doutrina romântica ou simples reação individualista aos poderes estabelecidos.[104]

Radicalmente diversa é a conclusão tirada pelo filósofo húngaro István Mészáros, um dos mais destacados e fiéis discípulos de G. Lukács.

Preocupado com a perpetuação de um Estado hipertrofiado nos países que viveram a experiência do "socialismo real" e constatando que essa permanência contraria o ideário marxiano da extinção do Estado, escreveu um longo ensaio em 1982.[105] A recusa desse Estado, durante 70 anos, em dar qualquer passo no sentido de sua autoextinção levou o autor a repensar a teoria socialista da transição. E, nesse contexto político e teórico, voltou à polêmica de Marx com Ruge, dando a ela uma valorização inédita entre os estudiosos daquele autor.

A valorização de um texto pouco conhecido do jovem Marx, elaborado na esteira do ajuste de contas com a teoria hegeliana do Estado, não nos parece surpreendente se observarmos que há uma certa semelhança formal entre o Estado descrito por Hegel na *Filosofia do Direito* e aquele vigente na União Soviética no período estalinista. Organizando toda a atividade econômica,

[104] M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biografie intellectuelle* (Paris, Marcel Rivière, 1971, p. 98).
[105] István Mészáros, "Il rinnovamento dei marxismo e l'attualità storica dell'offensiva socialista", *in Problemi del Socialismo* (Milano, nº 23, 1982).

o Estado socialista passou a ocupar o lugar pertencente outrora ao capital. Sua presença férrea em todos os poros da sociedade acabou por atrelar esta à esfera estatal. Tudo se transformou em assunto diretamente concernente ao Estado e a seus impenetráveis mistérios; tudo virou assunto político, entendendo-se por política a administração pública centralizada e o planejamento burocrático. A transformação do operário em funcionário público, sem alterar sua condição, herdada do capitalismo, de tarefeiro separado do planejamento social da produção, reproduziu a alienação desses "seres particulares", alienação só superável, em tese, na esfera estatal, a consciência da sociedade, única fonte do planejamento da atividade humana. Mediado pelo Estado, o intercâmbio entre os indivíduos perdeu autonomia e estímulo, já que as decisões, em última instância, eram tomadas em cima, por uma lógica burocrática opaca, desenvolvendo-se mecanicamente, à revelia dos agentes da produção.

Não foi o Estado mas a própria sociedade civil que desapareceu, ao ser subsumida integralmente aos imperativos misteriosos de um poder estranho centralizador das iniciativas. O poder político, confundindo-se com o poder econômico, a burocracia civil e militar, o Partido etc., girava em torno de si mesmo, cuidando de sua autoperpetuação e, naturalmente, esquecendo-se do ideário marxiano de extinção do Estado aceito pelos revolucionários de 1917.

Essa aproximação entre o Estado hegeliano e a sua caricatura, o Estado que vigorou no "socialismo real", serve de referência para explicarmos a valorização efetuada por Mészáros de um texto juvenil marxiano, tão pouco prestigiado na literatura especializada.

Apegando-se à orientação original de Marx, Mészáros vê a tomada do poder político apenas como um meio transitório para a realização do socialismo. A rigor, a revolução visa basicamente liberar as forças sociais contidas no mundo do trabalho e, por meio

da nova sociabilidade a elas inerentes, abolir o poder político, vale dizer, o Estado enquanto instrumento de dominação política, e não somente uma forma particular de Estado. Mészáros, ao reafirmar o espírito do texto marxiano, enfatiza o caráter *negativo* da política. Marx, diz ele, foi claro ao dizer que "era imperativo sair do 'ponto de vista político' para fazer uma verdadeira crítica do Estado".[106] Ao "falso positivismo" de Hegel – lembrando uma expressão dos *Manuscritos de Kreuznach* –, empenhado em perpetuar o Estado como momento perene da superação/conservação dos interesses privados antagônicos, Marx, em toda a sua obra, opôs uma definição *negativa* da política. Esta, enquanto ação referida ao Estado, é atividade substitutiva que "*usurpa* os poderes decisionais da sociedade em geral".[107] Por isso, observa Mészáros,

> (...) o verdadeiro problema é, de conformidade com Marx, qual é a categoria realmente compreensiva: o político ou o social. A esfera da política, pelo modo como ela é constituída, não pode ajudar a substituir a sua própria parcialidade a favor da autêntica universalidade da sociedade, enquanto sobrepõe os seus próprios interesses sobre os dos indivíduos sociais, e arroga a si própria o poder de arbitrar interesses parciais em conflito em nome de sua própria usurpada universalidade.
>
> Uma política substitutivista estava afastada do horizonte histórico no interior do qual se desenvolveu a vida de Marx. Daí a sua firmeza na definição predominantemente negativa da política (...). No modo como Marx a percebia, a contradição entre o social e o político era inconciliável.[108]

O proletariado, portanto, se agir apenas politicamente, isto é, se ficar restrito aos limites institucionais postos pelo Estado, estará condenando-se a permanecer na ótica da parcialidade. Mas, ao contrário, se se guiar pela lógica social que recusa as artimanhas

106 *Id., ibid.*, p. 56.
107 *Id., ibid.*, p. 65.
108 *Id., ibid.*, p. 57.

da dominação estatal e o círculo vicioso a ela ligado, poderá agir como *classe universal* capaz de emancipar toda a sociedade.

A expressão *classe universal,* identificada por Hegel com a altruísta burocracia e, portanto, com a existência do Estado como um órgão que se autoperpetua, reaparece no jovem Marx referida ao proletariado, uma classe real (e não uma não classe, como a burocracia), um ser particular capaz de realizar a universalidade ao transcender sua própria parcialidade e também aquela inerente à esfera estatal. O proletário, aqui, é o oposto do judeu: o homem típico da sociedade burguesa voltado exclusivamente para o interesse privado. Segundo Mészáros, a apropriação marxiana da expressão *classe universal* não implica somente a influência hegeliana, mas uma "profunda intuição do caráter historicamente original do antagonismo entre capital e trabalho".[109]

O proletariado, ao aceitar as regras do jogo político, enreda-se no Estado burguês e em seu formalismo jurídico, que, perversamente, enquadra os trabalhadores como proprietários privados da mercadoria força de trabalho. Com isso, regride-se ao particularismo inerente ao arcabouço legal que ordena e nivela as diversas "partes" da sociedade civil.

A reivindicação do caráter *negativo* da política, feita por Marx, é puxada por Mészáros para os dias atuais. Servindo-se dela, critica os descaminhos do "socialismo real", que transformou a política em administração de coisas e pessoas, uma atividade estatal inteiramente *positiva,* autoperpetuadora e manipulatória. Mas critica também os teóricos do "eurocomunismo", por confinarem a política (e com ela a classe operária) ao estrito campo institucional. Para esses discípulos reformistas de Gramsci, fazer política consiste em relacionar-se com o Estado, em procurar reformá-lo, afastando dele os grupos monopolistas, democratizando-o, ampliando-o. A estratégia institucional de aceitação das regras do jogo faz da democracia ampliada o caminho da transição ao socialismo.[110]

Mészáros, separando emancipação humana e emancipação política, subordinando a última à primeira, vê-se diante da tarefa de alertar para os perigos do politicismo e, como consequência, repensar uma estratégia de transição socialista alternativa ao modelo estalinista e às projeções eurocomunistas, ambas confinadas aos limites da emancipação política. O primado da emancipação humana reduz a atividade política ao seu papel subalterno de meio, de atividade negativa destinada a autossuprimir-se quando da consumação dos fins emancipatórios. Nessa linha de raciocínio, a atividade política institucional tem a sua dimensão reduzida: a "razão social" emancipatória traz para o primeiro plano as atividades não institucionais (os movimentos sociais autônomos, a ação extraparlamentar etc.).

Esse desdobramento é fiel ao texto marxiano e à concepção *negativa* da política nele expressa. E é exatamente por isso que Maximilien Rubel enxerga na crítica do jovem Marx a Ruge o "fundamento do anarquismo". Resta saber se o texto de Marx, de fato, valida essas leituras tão marcadas pelas preocupações políticas do presente. Parece-nos mais produtivo, contudo, voltarmos aos

109 *Id., ibid.,* p. 62.

110 A valorização do texto marxiano por Mészáros foi retomada, entre nós, por J. Chasin em dois interessantes artigos (Cf. "Democracia política e emancipação humana", *in Ensaios* (São Paulo, Escrita, nº 13, 1984); e "Poder político e representação (três supostos e uma hipótese constituinte)", *in Ensaios* (*op. cit.*, nºs 15-16, 1986). Aqui, essa retomada insere-se numa outra realidade: aquela da difusão das ideias eurocomunistas com sua conhecida tese da democracia como caminho natural de acesso ao socialismo. Indo contra a corrente, o autor reitera a oposição entre emancipação humana (centrada na perspectiva do trabalho), e democracia (a "verdade parcial e limitada da emancipação"). Democracia, aqui, não é "valor universal" (como disse Carlos Nelson Coutinho num célebre ensaio), a ser plenamente efetivada pelo socialismo, mas, ao contrário, apenas uma mediação condenada a tornar-se supérflua com o desaparecimento do Estado e da política.

horizontes teóricos que circunscreveram as formulações de Marx e deram a elas significados transitórios.

Realmente, o texto contra Ruge repõe num patamar superior a *crítica da política,* iniciada nos *Manuscritos de Kreuznach,* como crítica da teoria hegeliana do Estado, e desenvolvida em "A questão judaica" e na "Introdução" em torno de temas políticos atuais (a emancipação dos judeus, a realização prática da filosofia, a revolução social nas condições específicas da Prússia etc.).

Num curto espaço de tempo, Marx foi modificando sua concepção sobre o Estado e a sociedade civil, cuja pretendida contradição insolúvel consistiu no seu ponto de partida para contrapor-se à teoria hegeliana.

O Estado, visto inicialmente como uma esfera celestial, local onde se exterioriza e se perde a essência humana, como uma entidade semelhante ao Cristo feuerbachiano, foi, progressivamente, ganhando um conteúdo material. A imagem de um ser abstrato ("o éter da sociedade civil") desfez-se parcialmente a partir da descoberta de um suporte material convivendo ao lado de um suporte espiritual ("cultura" e "religião"). Inicialmente era o morgadio, depois a propriedade privada, o misterioso conteúdo material escondido na esfera abstrata e etérea do Estado. De qualquer modo, a ausência de uma teoria positiva do Estado manteve essa imagem de entidade abstrata, de universal-alienado contraposto à comunidade humana, que ressurge na polêmica com Ruge.

O contraponto ao Estado abstrato é a sociedade civil. Também aqui as modificações logo se fizeram sentir. A aplicação inicial da teoria da alienação à política levou, como vimos, Marx a estender a relação entre ser e predicado – base da refutação feuerbachiana à lógica de Hegel – para as relações entre a sociedade civil e o Estado. Consequentemente, firmou-se a imagem da sociedade civil como uma multidão de indivíduos atomizados, abstraídos de sua essência, deles separada e alojada na esfera estatal. Em seguida, essa imagem

foi quebrada pela ideia ainda mal definida da sociedade civil como palco onde os interesses antagônicos entre o proletariado e a burguesia se digladiam. A contradição, assim, passa a se dar não mais entre o Estado abstrato, de um lado, e a sociedade civil atomizada, de outro, mas no próprio interior da sociedade civil. Influenciado pelos historiadores da Revolução Francesa, Marx descobre a luta de classes como o elemento dinâmico a movimentar a realidade social ou, como afirmou logo depois em *A ideologia alemã:* "a sociedade civil é o verdadeiro cenário de toda a história".

Contudo, a oposição Estado/sociedade civil e também a ideia do Estado como um universal-alienado continuaram influenciando a reflexão marxiana por mais um tempo, até a formulação definitiva da visão do aparelho estatal como um instrumento de dominação a serviço dos interesses particulares radicados no seio da sociedade civil.

Enquanto essa ideia não se firmou claramente, a pretendida oposição fez nascer algumas propostas que rapidamente se sucederam: a *democracia,* como momento da desalienação, quando a sociedade civil enfim se liberta da tutela do Estado tornando-se sujeito: o Grande Demos *(Manuscritos de Kreuznach);* a *emancipação humana,* que, superando os limites da *emancipação política,* permite a absorção do cidadão abstrato no homem concreto e põe fim à oposição entre o cidadão (projeção fantástica da vida genérica) e o indivíduo real ("A questão judaica"); a *revolução social,* fruto da aproximação entre a "cabeça" e o "coração", a filosofia revolucionária e a sua base material, isto é, o proletariado, classe capaz de realizar a revolução democrático-burguesa e, em seguida, completar o processo emancipatório ("Crítica da filosofia do Direito de Hegel (Introdução)"); ou, por último, o *socialismo,* a ser construído pela ação revolucionária do proletariado ("Notas críticas sobre o artigo: O rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano").

Nessa veloz linha evolutiva, a polêmica contra Ruge faz surgir o proletariado como "elemento ativo de sua libertação". A irrupção do ativismo proletário passa a ser, daí para frente, uma incômoda companhia a destoar da forte presença da filosofia contemplativa de Feuerbach no pensamento do jovem Marx.

Mas, mesmo nesse momento de exasperação política, Marx continua mantendo rigidamente separados a *comunidade política* (Estado) e a *comunidade humana* (o gênero humano desencontrado do qual o indivíduo isolado se apartou pelo seu próprio trabalho). E, assim fazendo, fala no trabalho como atividade que separa o indivíduo do gênero, tema a ser desenvolvido logo mais nos *Manuscritos econômico-filosóficos,* num novo e surpreendente desdobramento da teoria feuerbachiana da alienação.

A manutenção do "abismo" a separar Estado e sociedade civil trouxe também, em seu bojo, a crítica da emancipação política feita em nome da emancipação humana, o que, como consequência, produziu uma desqualificação da luta política, aquela luta referida ao Estado e às formas de dominação. Isso nada tem a ver com a "ética anarquista", como pensa Rubel. Mas também não autoriza a extrapolação proposta por Mészáros. Encontramo-nos ainda num território no qual persiste, embora já debilitada, a influência feuerbachiana, que fornece os contornos teóricos dentro dos quais Marx se movimenta. Por outro lado, as primeiras leituras da Economia Política ainda eram insuficientes para iluminar a estrutura da sociedade civil e o seu relacionamento orgânico (e não a sua separação) com o Estado. O proletariado, é verdade, não é mais a base passiva para realizar a filosofia. Agora ele desponta como um ser ativo, um sujeito revolucionário. Mas a ausência da Economia Política, entretanto, restringe o alcance da reflexão política. De um lado, o ativismo proletário resume-se à ação política revolucionária: os trabalhadores não são vistos ainda como seres que, por meio de sua atividade material, produzem tôda a riqueza do mundo burguês. De outro, a ausência da Economia Política faz da atividade política uma ação não embasada no mundo da produção: o trabalho não é ainda a "protoforma" da práxis social, como dizia o mestre de Mészáros, G. Lukács, e, por isso, Marx constrói uma imagem politicista do proletariado.

A necessidade de superar essas deficiências levou-o a debruçar-se sobre a Economia Política imediatamente após a polêmica com Ruge. Na nova etapa de sua formação intelectual, o estudo da base material da sociedade capitalista foi acompanhado de uma nova posição perante os fantasmas de Hegel e Feuerbach, que, entretanto, continuaram a rondar, com sua insinuante presença, os horizontes teóricos de nosso autor.

ENCONTRO COM A ECONOMIA POLÍTICA

O PRIMEIRO ENCONTRO DE MARX com a Economia Política está documentado nos dois manuscritos redigidos em Paris em 1844 e só publicados em 1932: os *Cadernos de Paris,* compostos de extratos, seguidos de comentários, de autores clássicos: Smith, Ricardo, Say etc. A leitura dessas obras serviu de base para a redação dos famosos *Manuscritos econômico-filosóficos,*[111] escritos em poucos meses, entre abril e agosto, objetivando ordenar e sistematizar os estudos realizados.

Não cabe aqui, nos limites de nosso trabalho, fazer um inventário dos temas enfocados por Marx ou uma avaliação das inúmeras polêmicas travadas e, muito menos, resenhar a discussão em torno do jovem Marx avivada após a publicação dos textos de

[111] Utilizaremos a tradução cuidadosa dos dois manuscritos feita por José Maria Ripalda *in OME 5/Obras de Marx y Engels* (Barcelona, Grijalbo, 1978). No decorrer da exposição nomearei o primeiro texto de *Cadernos de Paris* e, o segundo, de *Manuscritos econômico-filosóficos* ou, simplesmente, Manuscritos. Por se tratar de escritos parcialmente recuperados, os títulos, evidentemente, não foram cunhados pelo autor. Por isso, preferi usar as denominações mais convencionais. José Maria Ripalda, entretanto, refere-se a eles como "Extractos de lectura de Marx en 1844" e "Manuscritos de Paris". Além das traduções citadas, consultei também a de Bolívar Echeverría sobre os extratos de leitura de Marx, *in* K. Marx, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]* (México, Era, 1974). Essa edição contém um denso e esclarecedor prefácio de Adolfo Sánchez Vázquez. Quanto ao segundo texto, consultei as traduções de K. Papaioannou, publicadas na coleção 10/18: Engels-Marx, *La premiere critique de l'économie politique* (Paris, Union Générale d'Éditions, 1972), e de Emile Bottigelli, *Manuscritos de 1844* (Paris, Sociales, 1968). José Carlos Bruni traduziu para o português o terceiro dos manuscritos econômico-filosóficos para a coleção "Os Pensadores", no volume dedicado a Marx (São Paulo, Abril, 1974).

Althusser.[112] A coerência com o procedimento até aqui adotado obriga-nos a selecionar apenas os temas centrais para se entender a evolução do pensamento marxiano.

O próprio autor, aliás, encarregou-se de situar o movimento seguido em seus estudos. Reportando-se aos *Anais franco-alemães,* Marx disse que havia anunciado uma crítica do Direito e do Estado, certamente baseada nos *Manuscritos de Kreuznach.* Mas, ao remexer nesse texto, percebeu a inconveniência de misturar a "crítica tocante à especulação com a crítica das diversas matérias entre si.[113] Tal tratamento, numa única obra, só seria possível mediante o recurso de um "estilo aforismático", mas essa forma de exposição, tão ao gosto de Feuerbach, já lhe parecia uma "sistematização arbitrária". Por isso, noticiou Marx:

> (...) irei publicar numa série de folhetos independentes a crítica do Direito, da Moral, Política etc., e por último tratarei de apresentar em uma obra única a coesão do conjunto, a relação das diversas partes entre si, e, finalmente, a crítica da elaboração especulativa desse material.[114]

[112] Cf. Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista* (Rio de Janeiro, Zahar, 1967). A bibliografia sobre o jovem Marx e as polêmicas travadas em torno da interpretação althusseriana são intermináveis. Por isso, preferi selecionar apenas alguns títulos: A. S. Vázquez, *Filosofia y economia en el joven Marx* (Barcelona, Grijalbo, 1978); G. Lukács, *Il Giovane Marx* (Roma, Riuniti, 1978); H. Marcuse, *Materialismo histórico e existência* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968); G. Markus, *Teoria do conhecimento no jovem Marx* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974); E. Mandel, *A formação do pensamento econômico de Karl Marx* (Rio de Janeiro, Zahar, 1968); G. Bedechi, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx* (Madrid, Alberto Corazón, 1975); I. Mészáros, *Marx: a teoria da alienação* (Rio de Janeiro, Zahar, 1981). Entre os autores brasileiros ver: L. Konder, *Marxismo e alienação* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965); J. A. Giannotti, *Origens da dialética do trabalho* (São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966); Ruy Fausto, *Marx: lógica & política* (São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1987); José Paulo Netto, *Capitalismo e reificação* (São Paulo, Ciências Humanas, 1981); Gerd A. Bornheim, *Dialética. Teoria. Práxis* (Porto Alegre-Rio de Janeiro, Globo, 1983, 2ª ed.).

[113] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 303.

[114] *Id., ibid.*, p. 303.

Alguns meses depois, no dia primeiro de janeiro de 1845, Marx assinou um contrato com o editor K. W. Leske para a publicação de um livro que deveria se intitular *Crítica da política e da Economia Política.* A primeira parte da obra, concernente à política, seria composta pelas anotações de 1843 contidas nos *Manuscritos de Kreuznach* e, a segunda, abordando a economia, incluiria os *Manuscritos econômico-filosóficos.* Como se sabe, Marx não cumpriu o compromisso com o editor Leske que, impaciente com as sucessivas protelações, rescindiu o contrato dois anos depois.

O acompanhamento da trajetória intelectual e política de Marx nos anos 1843-1844 permite o entendimento das razões que tornaram inviável a prometida obra: o encontro com o movimento operário francês, as incursões na Economia Política e, principalmente, a redefinição teórica marcada pela ruptura com Feuerbach em 1845 e por um relacionamento diferente com o legado hegeliano. Essas influências fizeram com que Marx rapidamente se envolvesse numa nova problemática e numa mudança de orientação que o levou à posterior elaboração de *O capital* e ao projeto, jamais iniciado, de escrever um livro sobre a lógica dialética.

Os *Cadernos de Paris* e os *Manuscritos econômico-filosóficos,* primeira crítica da Economia Política, marcam uma ruptura decisiva na evolução intelectual de Marx. A redação desses textos não só fez conhecer o rumo dos estudos que irão orientar, daí para frente, a produção teórica de Marx, como também ajuda a entender os impasses teóricos em que se envolveu, levando-o a abandonar o compromisso assumido com o editor.

Há um momento na reflexão marxiana de 1844 que nos interessa de perto: a forte presença feuerbachiana nos bastidores da crítica da Economia Política (ou "economia nacional", como era então chamada). Marx reconhece a influência recebida dos socialistas franceses, ingleses e alemães (entre esses últimos cita Weitling, Hess e Engels), mas faz questão de realçar sua dívida para com Feuerbach:

> (...) são as decobertas de *Feuerbach* que verdadeiramente fundaram na Alemanha a crítica positiva em geral e, portanto, também a crítica positiva da economia nacional.[115]

São as ideias de Feuerbach que, uma vez mais, conduzem a *démarche* crítica de Marx. Depois de estender a teoria feuerbachiana da alienação religiosa para dar conta das relações entre Estado e sociedade civil, denunciar a dialética hegeliana e seus artifícios lógicos, tecer considerações sobre o morgadio, criticar, na esteira de Hess, o dinheiro como projeção alienada da essência humana, Marx, agora, adentra-se na Economia Política, área totalmente estranha e desconhecida pela filosofia contemplativa de Feuerbach. Apoiando-se nesse autor, contudo, Marx lança-se num tema central para o desenvolvimento de sua teoria social: *as relações entre a propriedade e o trabalho humano,* chave para a justificação teórica do comunismo. Adentrando-se nesse território, Marx procurou desenvolver a sua nova concepção teórica e política já esboçada nos ensaios publicados nos *Anais franco-alemães.*

A PRIMEIRA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

O primeiro texto resumido por Marx nos *Cadernos de Paris* foi o artigo de Engels "Esboço para uma crítica da Economia Política". Publicado na revista *Anais franco-alemães,* causou um profundo impacto em Marx, levando-o ao estudo dessa ciência. Quinze anos depois, no prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política,* Marx refere-se ao texto como um "genial esboço"[116] e, em *O capital,* cita-o diversas vezes.

Sem dúvida, Engels não só iniciou Marx no estudo da Economia Política como também lhe forneceu elementos conceituais para

[115] *Id., ibid.,* p. 305.

[116] K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política* (São Paulo, Martins Fontes, 1977, p. 25).

a crítica dessa ciência. Há uma passagem em que Engels, discutindo a relação entre preço e valor, afirma que na economia "tudo é colocado de cabeça para baixo: o valor que é, à partida, a fonte do preço, é situado na dependência do seu produto. Essa inversão, sabe-se, é a essência da abstração (comparar Feuerbach sobre esse ponto)".[117]

Recusando a *teoria do valor,* Engels acusa os economistas de virarem a realidade de cabeça para baixo pelo recurso da abstração, usando, assim, o mesmo argumento que Feuerbach empregara contra a lógica de Hegel, e Marx, em 1843, contra a teoria do Estado desse autor. A identificação entre *teoria do valor* e abstração, aliás, foi feita, tempos depois, pelo sociólogo positivista Émile Durkheim ao censurar os economistas por se aterem à especulação abstrata em detrimento do fato empírico exposto à nossa percepção imediata; por não partirem das "coisas para as ideias". Engels e Marx, antes de aceitarem a teoria do valor e dela extraírem suas consequências revolucionárias (a mais-valia etc.), também a criticaram por considerá-la uma abstração construída pelo intelecto que não parte da evidência do dado empírico. Mas para eles, contudo, não interessava (como ao sociólogo francês) recusar a abstração em nome da construção de uma ciência social empírica voltada para o estudo do fato social. A contestação da *teoria do valor* baseava-se na identificação entre abstração e alienação, feita numa perspectiva antropológica feuerbachiana interessada em efetuar uma inversão humanista e naturalista que se pretendia materialista.

Definida por Engels como a "ciência do enriquecimento", a economia é acusada de ser um conhecimento alienado e alienante construído para defender a propriedade privada e ocultar a essência humana. A propriedade, esse fetiche adorado pelos economistas burgueses, nada mais é do que o produto do trabalho humano.

[117] F. Engels, "Esboço de uma crítica da Economia Política", *in* José Paulo Netto (org.), *Engels* (São Paulo, Ática, 1981, pp. 63-64, Col. "Grandes Cientistas Sociais").

A economia, assim, é tão fantasmagórica como a filosofia especulativa de Hegel, pois também constrói um mundo às avessas, ao fazer do predicado (a propriedade privada) um sujeito que é o pressuposto de toda a reflexão econômica. E mais ainda: não por coincidência Marx acusava Hegel de permanecer no "ponto de vista da Economia Política", de ficar aferrado à positividade do mundo burguês. O ajuste de contas com a "ciência do enriquecimento" dava continuidade ao combate contra Hegel, levando o jovem contestador a vasculhar justamente o subterrâneo da sociedade civil: as relações econômicas alienadas que sustentam a propriedade privada. O tema da propriedade, aliás, já havia surgido confusamente nos *Manuscritos de Kreuznach,* em que a instituição do morgadio era apontada como um elemento material perturbador a contestar a pretendida racionalidade do Estado hegeliano. Marx, agora, volta a enfrentar indiretamente Hegel ao lançar-se à crítica da economia clássica que fornecera os insumos para o velho filósofo expor a sua teoria sobre a sociedade civil como o momento da alienação a ser superada no Estado político.

Mas a crítica definitiva da Economia Política pressupunha um conhecimento aprofundado dessa disciplina que o jovem aprendiz ainda não podia ter. Por isso, a sua primeira incursão na área lançou mão de elementos *externos* às fronteiras da economia para poder exercer a crítica – a teoria feuerbachiana da alienação religiosa.

A centralidade do homem na filosofia de Feuerbach é a principal referência para Marx criticar a economia, a "ciência do enriquecimento", a apologia cínica da propriedade privada que se vê obrigada a inverter a ordem das coisas e "supor acidental a realidade e real a abstração".[118] Assim fazendo, vira as costas para

[118] K. Marx, "Extractos de lecturas de Marx en 1844", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 263.

os homens e estuda a produção social somente considerada "sob a ótica do lucro".[119] Os críticos de Ricardo, como Say e Sismondi, observa Marx, apenas combatem a "expressão *cínica*" de uma verdade econômica: "a humanidade se acha *fora* e a inumanidade *dentro* da economia nacional".[120]

O ponto de partida de Marx é o mesmo de Engels: a Economia Política fundamenta-se num fato que não é explicado: a propriedade privada. Evidentemente, para os dois autores já identificados com o ideário socialista da abolição da propriedade, esse tema tinha uma importância decisiva. Marx, que então mantinha contato pessoal com Proudhon, viu-se na contingência de buscar uma fundamentação que fosse além da fórmula jurídica abstrata "a propriedade é um roubo". Além disso, toda a caracterização hegeliana da sociedade civil na *Filosofia do Direito* estava baseada nos ensinamentos da economia clássica. A incursão nessa ciência, portanto, permitia a Marx dar sequência ao combate a Hegel de modo diferente aos *Manuscritos de Kreuznach,* sendo mais objetivo, descendo às fontes, por ele até então desconhecidas, de seu adversário.

Na economia clássica a propriedade permanecia como um pressuposto, um fato indiscutível, uma evidência aceita sem discussão. Marx inicia a sua investida perguntando sobre a gênese desse pressuposto, sobre o porquê de sua existência. Seguindo o caminho aberto por Engels, explica a propriedade como decorrente da atividade de um *sujeito* que a Economia Política deliberadamente procurava ocultar: o trabalhador. Nessa nova perspectiva, o trabalho deixa de ser visto como um mero "fator de produção" para se tornar aquela atividade humana contraditória a produzir, ao

[119] *Id., ibid.*, p. 264. Bolívar Echeverría, (K. Marx, Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844], *op. cit.*) traduziu essa passagem de forma diferente: "(...) toda a produção é considerada em referência ao comércio sórdido".

[120] *Id., ibid.*, p. 268.

mesmo tempo, miséria para o trabalhador e riqueza materializada na propriedade privada. Esta, portanto, encontra a sua origem no trabalho humano, ou, para ser preciso, numa forma *especial* de trabalho: "a propriedade privada é o produto, resultado, consequência necessária do trabalho estranhado", ela "se deriva analiticamente do trabalho estranhado, isto é, do homem estranhado".[121]

Marx, assim, chega à gênese da propriedade privada por meio de uma *dedução lógica* e não do recurso à explicação histórica, como fará posteriormente. Esse procedimento "analítico" o conduz a um círculo vicioso: se a propriedade privada provém do trabalho estranhado, qual é a origem desse último? E dá a seguinte resposta:

> (...) o conceito de *trabalho estranhado* (da *vida estranhada*) foi por nós encontrado a partir da Economia Política como resultado do movimento da propriedade privada. Mas a análise desse conceito mostra que a *propriedade privada*, embora apareça como fundamento e causa do trabalho estranhado, em realidade é uma consequência deste; do mesmo modo que *originalmente* os deuses não são causa, mas efeito da confusão do entendimento humano.[122]

O trabalho é assim entendido como a *essência,* como "a essência subjetiva" da propriedade privada. O trabalho, portanto, é o *sujeito* que cria toda a riqueza existente na propriedade privada,

[121] *Id., ibid.*, p. 358. Antes de prosseguir faz-se necessário um esclarecimento conceitual. Marx utiliza dois termos em alemão para referir-se à situação do trabalho no mundo capitalista: *entäusserung* (alienação) e *entfremdung* (estranhamento). Por conta de traduções descuidadas, popularizou-se a expressão "trabalho alienado". Marx, entretanto, ora empregava as duas expressões indistintamente, ora acenava para uma sutil diferença. A referência ao *trabalho estranhado,* visando ressaltar a oposição entre o operário e a sua criação, que lhe aparece como um poder irreconhecível e hostil, parece propor um distanciamento em relação à teoria feuerbachiana da alienação religiosa, ao mesmo tempo que realça a dominação social inscrita no processo de produção, diferenciando-a, portanto, daquela alienação que é um produto abstrato, espiritual, da consciência mistificada.

[122] *Id., ibid.*, p. 358.

um sujeito que à semelhança do homem religioso de Feuerbach não se reconhece mais na sua obra e aparece como se fosse a sua criatura. O sujeito (o homem) tornou-se um objeto e o objeto (a propriedade), um sujeito.

A Economia Política é a autoconsciência e o desenvolvimento desse objeto abstraído do sujeito. Em sua história ela acompanha as fases da propriedade privada: desde o instante inicial, quando a riqueza era considerada "um *estado* exterior ao homem", até a etapa moderna quando enfim admite, com Adam Smith, ser o trabalho o princípio fundante de toda a riqueza concentrada na propriedade privada. Marx começa o terceiro manuscrito discorrendo sobre os três momentos da história do desenvolvimento da propriedade, visto sob o prisma de sua autoconsciência, a Economia Política:

1) o *mercantilismo* via a riqueza como uma "essência objetiva para o homem" constituída pelo acúmulo de metais preciosos. Assim concebida, consiste num elemento determinado da natureza, exterior ao homem, independente do seu trabalho. Estamos aqui diante de uma noção incipiente e estreita da propriedade privada que nos fornece uma visão extremamente *limitada* da natureza (só alguns poucos de seus componentes são valorizados) e do próprio homem (que não se objetiva por meio do trabalho criativo, mas pela simples apropriação de uma riqueza exterior oferecida pela natureza: sua alienação primitiva é determinada por essa forma estreita de atividade). A propriedade, portanto, é aqui "uma essência *objetiva* para o homem", uma essência que não lhe pertence: o homem limita-se a recolher, trazer para si, acumular uma riqueza exterior à sua existência;

2) a *fisiocracia,* dando um passo à frente, identificava a riqueza com a terra e a agricultura. Mas a terra só se transforma em riqueza graças ao trabalho humano, que desponta como "a essência subjetiva da riqueza", embora considerado em sua forma particular (trabalho

agrícola) e não ainda como trabalho humano em geral: a riqueza ainda depende mais da natureza do que do próprio trabalho criativo. A terra, por sua vez, é reconhecida como "uma realidade natural independente do homem, e não como capital, isto é, um fator do próprio trabalho. O trabalho, ao contrário, aparece muito mais como um fator *da terra*".[123] A alienação do trabalho permanece circunscrita à natureza, se bem que a uma natureza mais ampla do que aquela concebida pelo mercantilismo. Por isso, a fisiocracia significou um avanço, abrindo caminho para se reconhecer "o *caráter geral* da riqueza e o *trabalho,* tomado em sua plenitude absoluta, isto é, em sua abstração, será levado ao plano de *princípio*";[124]

3) a *Economia Política,* enfim, descobre o trabalho humano como o criador de toda a riqueza. Não mais o trabalho particular e circunscrito, mas o trabalho humano em sua forma universal. A essa nova concepção de trabalho corresponde a etapa em que a alienação do homem atinge o ponto culminante.

Diante da descoberta de Adam Smith, os antigos economistas "aparecem como *adoradores de ídolos,* como *católicos*". Agora a riqueza (a propriedade privada) deixa de ser vista como uma "circunstância exterior ao homem". Marx retoma a afirmação de Engels que via em A. Smith o Lutero da Economia Política e acrescenta:

> Lutero reconheceu a *religião,* a *fé* como a essência do mundo exterior e, portanto, enfrentou-se com o paganismo católico; suprimiu a religiosidade *externa,* fazendo da religiosidade a essência *interior* do homem; negou os padres exteriores ao leigo, porque os transferiu para o seu coração. Do mesmo modo se suprime a riqueza externa e independente do homem (...) ao incorporar-se a propriedade privada no próprio homem e este a reconhecer como sua própria essência.[125]

[123] *Id., ibid.,* p. 373.
[124] *Id., ibid.,* p. 373.
[125] *Id., ibid.,* p. 371.

Mas a economia, reconhecendo o homem como criador da propriedade privada, esforça-se para ocultar esse fato e mistificar a realidade. Para isso, "o próprio homem passa a ser determinado pela propriedade privada, como em Lutero pela religião". Lutero, portanto, não aboliu a alienação religiosa, apenas a transportou, sem intermediários, para o interior do próprio homem. Da mesma forma, a Economia Política repôs a alienação, fazendo do homem a essência da propriedade privada, essência a ela submetida.

Há uma passagem nos *Cadernos de Paris* em que Marx critica Adam Smith numa angulação diferente. Em suas leituras, copia e comenta uma frase daquele autor na qual a sociedade humana é definida como "uma *sociedade comerciante.* Cada um de seus membros é um *comerciante*".[126] O homem, observa Marx, surge aqui como um ser egoísta que mantém relações meramente mercantis com a sua espécie, vendo em seu semelhante apenas um meio para a realização de seus mesquinhos interesses privados.

A Economia Política, entende Marx, contém uma antropologia não explicitada. O egoísmo dos indivíduos não é o produto de uma sociedade determinada, aquela do trabalho alienado, mas é considerado uma característica natural do gênero humano. Para combater essa visão individualista do homem, Marx recorre à antropologia feuerbachiana. Vimos, no primeiro capítulo, a carta escrita a Feuerbach em 11 de agosto de 1844, no exato momento em que redigia as partes finais dos *Manuscritos econômico-filosóficos.* Nessa carta afirmava ter sido ele, Feuerbach, quem havia oferecido "um fundamento filosófico ao socialismo" ao fornecer um conceito de gênero humano que o missivista procurava identificar indevidamente com a própria sociedade. Embora fosse totalmente descabida essa identificação da visão amorosa do gênero humano

[126] K. Marx, "Extractos de lecturas de Marx en 1844", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.,* p. 283.

(concebido como uma teia de relações pessoais intersubjetivas) e o conceito marxiano de sociedade (construído em torno da propriedade privada e de sua relação conflitiva com o trabalho humano), é ela que serve de fio condutor à crítica da Economia Política.

Contra a *sociedade mercantil* descrita pelos economistas, Marx opõe a *comunidade humana*. A primeira é o reino da alienação e do estranhamento, constituída por homens egoístas, que veem seu relacionamento com a espécie como se fosse uma relação comercial. Essa sociedade do homem alienado é "a caricatura de sua *comunidade real*, de sua verdadeira vida genérica".[127] A segunda, a *comunidade humana*, é aquela em que as relações humanas não estão alienadas e, portanto, podem se dar diretamente como relações em que o indivíduo e a espécie convivem em harmonia. Nela,

> O *intercâmbio* tanto da atividade humana no seio da própria produção quanto também dos *produtos do homem* é igual à *atividade* e espírito da *espécie*, cuja existência real, consciente e verdadeira é a atividade *social* e o desfrute *social*. Como o ser humano é a *verdadeira comunidade* dos homens, os homens, atuando o próprio *ser*, *criam*, produzem a *comunidade* humana, a realidade social; e este não é um poder geral e abstrato frente ao indivíduo singular, mas o ser de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio espírito, sua própria riqueza.[128]

Tendo como referência esse ideal abstrato de comunidade humana, Marx contrapõe-se à sociedade mercantil, na qual a produção, vista por ele como produção do indivíduo, em vez de realizar a essência humana, destina-se à criação de valores de troca exigidos pela imposição do mercado. A produção de objetos visando basicamente o valor comercial (e não o valor de uso, entendido como expressão das reais necessidades humanas), de um lado subordina toda a energia vital do homem aos critérios da

[127] *Id., ibid.*, p. 282.
[128] *Id., ibid.*, p. 282.

produção burguesa, fazendo do trabalho humano (atividade livre e universal) um trabalho abstrato (atividade alienada e particularista); e, de outro, povoa a sociedade humana de objetos estranhos à atividade dos produtores – podendo tais objetos ser venerados, e transformados em fetiches.

A redução do trabalho humano às vicissitudes mercantis é central na argumentação de Marx. O trabalho, visto pela Economia Política exclusivamente como atividade lucrativa, como gerador de valores de troca, leva à completa depreciação do homem. O ser humano, aliás, só interessa à Economia Política na qualidade de produtor: "ela não conhece outra forma de *trabalho* que a que se faz por *dinheiro*".[129] Com isso, estabelece a cisão entre o *homem* e o *operário*. A oposição entre homem e cidadão, produzida pela alienação da sociedade civil na esfera estatal, ganha uma nova roupagem e um novo conteúdo na passagem da crítica à política para a crítica da Economia Política.

Outro momento de forte presença feuerbachiana no trato das questões econômicas está nas referências ao *dinheiro*, feitas no terceiro dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e no extrato de leitura sobre James Mill nos *Cadernos de Paris*. Nessas passagens cruzam temas já tratados em ensaios anteriores: o dinheiro como alienação da essência humana, tese defendida por Hess e que serviu de referência para Marx redigir a parte final de "A questão judaica"; a crítica subjacente ao conceito hegeliano de mediação, tratada nos *Manuscritos de Kreuznach*, em especial quando da análise da burocracia como ponte entre o Estado e a sociedade civil.

Diante de um tema crucial para a Economia Política, como o do dinheiro, Marx centra seus comentários valendo-se de uma postura filosófica *exterior* ao objeto em questão. Ou, como bem observou Adolfo Sánchez Vázquez,

[129] *Id., ibid.*, p. 315.

o tratamento de Marx parte agora da função econômica do dinheiro como intermediário no processo de circulação das mercadorias não para analisar esta função enquanto tal, mas para ver como é afetado o homem (...).[130]

O horror demonstrado pelo jovem Marx, quando se refere ao comércio e à concorrência, atinge seu paroxismo nos comentários sobre o dinheiro. Graças à ação deletéria do dinheiro, a convivência humana altera-se: deixa de manifestar-se por meio de relações humanas diretas para efetivar-se pela mediação material enfeitiçada. Como mediador universal, o dinheiro é o "laço de todos os laços" a unir o homem com outro homem, com a sociedade e também com a natureza. Desconhecendo ainda a verdadeira mediação material interposta entre os homens – os meios de produção –, Marx concebe o dinheiro como uma criatura desgarrada do criador, perambulando pelo mundo para inverter e perverter as relações entre os homens. Como uma força social externa aos indivíduos, o dinheiro é uma falsa mediação, na verdade um "meio geral da separação". Apossando-se das qualidades essenciais do homem, o dinheiro é descrito, com base em citações literárias de Goethe e Shakespeare, como uma força transcendental (demoníaca ou divina) tumultuadora da sociabilidade humana.

Inicialmente ele manifesta a capacidade de ampliar fantasticamente os poderes de seu possuidor. Incorporando-se a este, transforma todas as qualidades humanas em seu contrário, estabelecendo "a confusão e inversão geral de todas as coisas":

> *Eu*, o dono do dinheiro, não *sou* senão o que *ele* põe ao meu alcance, o que posso pagar, ou seja, o que ele pode comprar. Sua força é a medida exata da minha e, embora seja seu dono, não tenho mais faculdades nem propriedades que as suas. Portanto, não é minha individualidade quem determina o que *sou* e *posso*. Sou feio; mas posso comprar a mulher *mais bela*. Portanto, não sou *feio*, pois a consequência da *feiura*, sua repugnância, fica aniquilada pelo dinheiro. (...) Enquanto o dinheiro me der *tudo* o que um coração humano possa desejar, não disponho de todas as qualidades humanas? Meu dinheiro não transforma todas as minhas fraquezas em seu contrário?[131]

Além de potenciar e inverter as qualidades humanas, o dinheiro também delas se apropria. Transferidas do homem para o mediador, essas qualidades materializam-se num objeto exterior ao homem:

> O essencial do dinheiro é que a *atividade* ou movimento *mediadores*, o ato humano, social, com que se complementam mutuamente os produtos do homem, se *aliena* e se converte em propriedade de uma *coisa material*, fora do homem, do dinheiro.[132]

O dinheiro é um fetiche destinado a ocultar a atividade humana, a fonte verdadeira e esquecida de toda a riqueza. Mas Marx também acena para uma outra imagem religiosa ao comparar o dinheiro com a figura divina e humana de Cristo: "Cristo é o Deus *estranhado* e o *homem* estranhado (...). O mesmo ocorre com o dinheiro".[133]

Estamos no coração da teoria feuerbachiana da alienação. Cristo é a essência humana projetada, a exteriorização das capacidades humanas. Por isso, a adoração de Cristo é a adoração do homem, de seu ser genérico. Mas o homem religioso não vê a si mesmo em Cristo, não vê a sua espécie, já que a exteriorização de sua essência transforma-se em estranhamento, em não reconhecimento do fato de ser a adoração do objeto (Cristo) uma veneração inconsciente dos próprios atributos extraviados do sujeito (o homem).

130 A. S. Vazquez, "Economia y humanismo", *in* K. Marx, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844], op. cit.*, p. 71.

131 K. Marx, "Manuscritos de Paris": *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 407.

132 K. Marx, "Extratos de lectura de Marx en 1844", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 276.

133 *Id., ibid.*, p. 277.

O mesmo ocorre com o dinheiro. Valendo-se desse mediador, "o homem, que deveria ser ele mesmo o mediador do homem",[134] delega essa função ao dinheiro. Com isso, o vil metal subverte as relações humanas reais, rompendo a unidade originária do gênero humano.

A mediação, uma vez mais, revela-se uma impossibilidade e um estorvo. No mundo da política, os burocratas fingem ser a mediação entre os indivíduos atomizados da sociedade civil e o Estado. Marx, contestando Hegel, demonstrou ser a mediação um artifício lógico, um embuste, pois os burocratas representam-se tão-somente a si mesmos, comportando-se como uma corporação fechada e hostil aos indivíduos. Além disso, a burocracia é um ser abstrato, sem conteúdo, uma forma preenchida por um conteúdo (os interesses do Estado) que lhe é exterior. Um ser, portanto, que é a própria expressão da alienação. Também o dinheiro, fingindo mediar a sociabilidade humana, é um ser alienado e alienante, interpondo-se entre os homens como "o laço de todos os laços", mas, na verdade, sendo apenas o "meio geral da separação" que atomiza a comunidade humana e rompe os elos de solidariedade, fazendo da vida humana uma existência antissocial.

O comunismo desponta no horizonte teórico de Marx como a superação definitiva das formas degradadas de convivência humana. Surge, concretamente, como resultante do processo objetivo contraditório que envolve a propriedade privada e o trabalho estranhado. A relação entre ambos, diz Marx, é "uma relação enérgica e, por fim, autodestrutiva".[135] O comunismo irrompe como "a expressão *positiva* da propriedade privada superada".

[134] *Id., ibid.*, p. 277.

[135] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 374.

Como produto histórico, o comunismo acompanha o desenvolvimento da propriedade privada. Trata-se, a rigor, de um único processo a envolver o movimento da propriedade privada, o trabalho alienado, as teorias econômicas e, na contracorrente, as ideias políticas emancipatórias. Marx destaca as três fases desse processo:

1) o *comunismo grosseiro* é a primeira tentativa efetiva de superação da propriedade privada. Vendo nesta um objeto nocivo e poderoso, procura negá-la por completo: todos devem ser proprietários de tudo. Com isso, a propriedade não é efetivamente suprimida, mas somente coletivizada. Da mesma forma, a condição operária não é abolida, mas estendida para todos os membros da sociedade. Instaura-se um ideal de pobreza implicando uma "abstrata negação de todo o mundo da cultura e a civilização, assim como a volta à simplicidade *antinatural* de um homem *pobre* e sem necessidades (...)".[136]

Ao lado dessa sociedade nivelada, composta de trabalhadores "sem necessidades", antepõe-se a comunidade, isto é, o "capitalista geral". A coletivização da propriedade privada não é ainda a emancipação do homem: "a *posse* física, imediata, parece-lhe o único objetivo da vida e da existência".[137] A propriedade privada, agora estendida a todos, continua impondo-se ao homem e impedindo a efetiva superação da alienação. Exemplo disso é a proposta correlata da "comunidade de mulheres" como superação do casamento. A mulher aqui deixa de ser propriedade particular de um único homem para converter-se em propriedade coletiva e comum. Ela, portanto, não se emancipa. A relação entre o homem e a mulher é vista por Marx como critério para "julgar o grau de cultura do homem em sua totalidade". No comunismo grosseiro, a mulher

[136] *Id., ibid.*, p. 376.

[137] *Id., ibid.*, p. 375.

sai do casamento para a prostituição geral, tornando-se objeto da luxúria coletiva. Essa forma de comunismo não traz a emancipação e não supera a propriedade privada.[138]

2) a segunda tentativa para superar a propriedade privada é o *comunismo político* em sua forma democrática ou despótica. Dialogando diretamente com algumas correntes que atuavam nos bastidores do movimento operário francês, Marx não se dá ao trabalho de citá-las, o que torna difícil identificar seus interlocutores. De qualquer forma, a expressão "comunismo político" atualiza a oposição entre emancipação política e emancipação humana e a crítica da primeira como uma forma insuficiente, ainda embaraçada na propriedade privada e no limitado universo do cidadão, incapaz portanto de realizar a completa emancipação do homem;[139]

3) a terceira e última forma é "o comunismo como superação positiva da propriedade privada" e reapropriação completa da essência alienada do ser humano. Marx fornece uma definição estritamente feuerbachiana:

> Esse comunismo é humanismo por ser naturalismo consumado e naturalismo por ser humanismo consumado. Ele é a *verdadeira* solução na luta entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a verdadeira solução da discórdia entre existência e essência, entre objetivação e afirmação de si mesmo, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a solução do enigma da história e sabe disso.[140]

Embora concebendo o comunismo como a plena realização do ideário humanista de Feuerbach, Marx apressa-se a esclarecer, diferentemente desse autor, que a chave da emancipação está na economia e não na religião: "a alienação religiosa, enquanto religiosa, limita-se *à consciência* da intimidade humana; mas a alienação econômica é a da *vida real* (...)".[141] Por isso, todas as formas de alienação (religiosa, política etc.) estão sustentadas pela alienação econômica que tem o seu símbolo na propriedade privada. Para superar a alienação é preciso abolir a propriedade privada: isso requer uma ação *prática* em tudo diferente da crítica iluminista da religião, que esclarece o homem, mas não muda a realidade.

No desenrolar de sua argumentação Marx faz considerações sobre a história humana como parte da história natural, afirmando que "para o homem socialista *tudo o que se convencionou chamar de história universal* não é outra coisa que a produção do homem pelo trabalho humano (...)".[142] Subitamente, Marx introduz a produção, a atividade humana material, o trabalho, como o elemento formador da história humana. A presença dessas duas novas dimensões (a atividade e a história) rompe inesperadamente com a concepção feuerbachiana do gênero humano como uma entidade subjetiva e a-histórica.

Na parte final deste capítulo iremos enfocar as implicações do caráter ativo e histórico do gênero humano. Por ora cabe observar somente que, de acordo com essa nova concepção, a

138 "Ao criticar o comunismo tosco, [Marx] não menciona nomes. (...). Trata-se, em primeiro lugar das ideias dos discípulos de Babeuf, encabeçados por Buonarrotti, dos quais, em um escrito imediatamente posterior aos *Manuscritos,* ou seja, n' *A sagrada família,* se diz categoricamente: 'os *babouvistas* eram materialistas toscos e incivilizados'. Mas é um fato que, por aqueles anos existia uma série de sociedades secretas, como a dos 'trabalhadores igualitários' e a dos 'humanitários', que postulavam a supressão do matrimônio e da família, assim como da cultura, ciência e belas artes", esclarece A. S. Vázquez (*op. cit.*, pp. 123-124).

139 Tentando identificar os interlocutores de Marx, A. S. Vázquez observa: "(...) o socialista utópico Cabet poderia passar por um representante do comunismo democrático se se pensa nas instituições democráticas que apresenta em sua descrição de sua sociedade utópica; que Blanqui e outros dirigentes de sociedades secretas, com seu culto da violência, poderiam ser considerados na linha do comunismo 'despótico', e, finalmente, que Dézamy, desde 1842, em seu *Código da comunidade,* punha o acento sobretudo numa sociedade sem Estado", (*op. cit.*, p. 125).

140 K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 378.

141 *Id., ibid.*, p. 379.

142 *Id., ibid.*, p. 387.

crítica da religião é posta explicitamente num plano secundário. Se o homem e a natureza são para Marx partes de um mesmo processo, não tem mais sentido preocupar-se nem com a existência de um ser superior alheio a tal processo, nem continuar persistindo no ateísmo, a negação abstrata da alienação religiosa. Marx, usando a terminologia de Hegel, que até então criticara com veemência, rompe o dualismo de Feuerbach e o seu próprio, ao entender o comunismo como um terceiro momento, como a *negação da negação,* um passo à frente que nega e supera a abstrata crítica religiosa em nome da emancipação prática do gênero humano.

ECONOMIA E HUMANISMO: RECUOS E AVANÇOS

A primeira incursão de Marx na Economia Política apresenta resultados surpreendentes. Vimos, anteriormente, alguns momentos centrais dessa investida. Inicialmente, a influência motivadora de Engels tanto na denúncia do caráter abstrato e mistificador da Economia Política quanto na proposta de submeter essa disciplina à mesma inversão humanista operada por Feuerbach em relação à lógica hegeliana. O recurso à Antropologia serviu para o primeiro propósito, isto é, mostrar que a Economia Política, a "ciência do enriquecimento", nada mais era que um conhecimento alienante concebido para justificar a propriedade privada. Ao tomar a propriedade como fundamento indiscutível, relegou para um plano obscuro a sua "essência subjetiva": o trabalho humano nela estranhado. Nesse mundo às avessas, fazem sua aparição os indivíduos egoístas, mantendo relações estritamente mercantis com o gênero humano e o dinheiro, essa mediação enfeitiçada pervertedora do intercâmbio entre os homens. A superação desse estado de coisas, preparada pela própria evolução da propriedade privada, é o comunismo, a definitiva ruptura com a propriedade privada e seus efeitos deletérios na sociabilidade humana.

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário um breve comentário sobre as implicações teóricas contidas nessa primeira investida na Economia Política.

A contraposição das relações existentes na sociedade burguesa, tais como eram descritas pelos economistas, à *comunidade humana* imaginária, uma extensão do gênero humano concebido em termos feuerbachianos (e que serve, também, para fundamentar a reivindicação do comunismo), enquadra a crítica marxiana numa postura moralista. A repulsa ética ao mundo burguês prejudicou a avaliação científica dos esforços da Economia Política para entender o funcionamento da sociedade civil. Marx, assim, procurando na filosofia feuerbachiana elementos para fundamentar sua investida, introduziu a "metafísica" na Economia Política, procedimento que criticará em Proudhon, posteriormente, na *Miséria da filosofia.*

Constatando a semelhança entre a *igualdade originária* em Proudhon e a *essência genérica* em Marx, Giannotti observou: "diante da eclosão da Economia Política, Marx teve um gesto de retrocesso. Tratou de restringir o âmbito do determinismo instaurado pela nova ciência, lançando mão para isso do ideal de humanidade abstrata, que nutria as especulações sociais do século 18 e tinha em Feuerbach seu representante mais avançado";[143] vale dizer: perante a intrincada trama de leis e relações econômicas que enfeixam a sociedade civil burguesa, ele recuou para "a sociabilidade natural e mística de Feuerbach, espreitando todos os momentos oportunos para denunciar as relações econômicas como negação e decomposição dessa essência imutável".[144]

O caráter regressivo da crítica filosófica marxiana aos descobrimentos científicos da economia clássica tem a sua confirmação

[143] J. A. Giannotti, *Origens da dialética do trabalho, op. cit.*, p. 110.
[144] *Id., ibid.*, p. 111.

na postura ambígua perante a *teoria do valor.*[145] O compromisso ideológico com a ordem burguesa não impediu Ricardo de descobrir que a troca de mercadorias é realizada tendo como referência o valor, a medida a orientar as transações, e que o valor é determinado pelo trabalho humano incorporado nos objetos. A mercadoria, como mais tarde descreveria Marx em *O capital,* é um objeto dialético: tem uma realidade sensível captada pela nossa senso-percepção e uma dimensão abstrata e imperceptível (o valor); tem um ser e um não ser, um corpo visível e uma alma. O valor só se manifesta aos nossos olhos sob a forma de preço, a sua expressão monetária: sem essa etiqueta reveladora, um mistério indecifrável habita o interior da mercadoria. A economia clássica já havia levantado o véu e feito a descoberta: valor é trabalho incorporado na mercadoria e, embora essa substância social não seja perceptível empiricamente, é ela a medida a reger todo o intercâmbio.

Diante desse achado dos economistas ingleses, o jovem Marx permaneceu numa postura ora de recusa completa (nos *Manuscritos econômico-filosóficos*), ora de meia-aceitação (nos comentários sobre James Mill feito nos *Cadernos de Paris*), quando admitiu ser o valor gerado pelo trabalho na produção para, em seguida, recuar, afirmando que, ao chegar na esfera da circulação, ele desvirtua-se pela influência maléfica da concorrência.

Podemos interpretar a posição marxiana como uma direta decorrência da filosofia de Feuerbach que só conferia realidade aos objetos sensíveis e não àqueles construídos pelo pensamento reflexivo. Marx, nesse ponto, segue à risca esse autor ao afirmar: "os *sentidos* (ver Feuerbach) têm que ser a base de toda ciência.

[145] Cf. Auguste Cornu, "Marx, le rejet de la théorie de la valeur de Ricardo et la critique de la notion de travail chez Hegel", *in La Pensée,* nº 194, 1977. Há uma tradução portuguesa desse ensaio na antologia preparada por Vásco de Magalhães Vilhena, *Marx e Hegel (Marx e o* "caso" *Hegel),* (Lisboa, Livros Horizonte, 1985).

Esta só é real quando parte dos sentidos".[146] Ora, o valor não é dado aos nossos sentidos e, nem por isso, deixa de comandar todo o intercâmbio das mercadorias. Negando realidade ao valor – a "alma" invisível da mercadoria –, Marx permaneceu na posição regressiva de recusa a essa descoberta científica que ele interpretou, equivocadamente, como uma mera apologia do trabalho alienado. Só tempos depois admitiu a veracidade da *teoria do valor* e pôde, baseando-se nela, tirar implicações revolucionárias: tudo é trocado e vendido pelo valor, inclusive a força de trabalho, a única mercadoria que, ao ser posta em ação, é capaz de reproduzir o seu valor e gerar mais-valor para o capitalista. A mais-valia, a grande descoberta científica de Marx, assim como o valor revelado pela economia clássica, não são captados pela senso-percepção, não são objetos sensíveis e, nem por isso, deixam de existir e serem verdadeiros.

Outro exemplo da intromissão de conceitos retirados da filosofia para, de fora para dentro, avaliar a Economia Política é a identificação, feita por Marx, entre *trabalho abstrato* (o trabalho humano geral que, independentemente de sua particularidade, é o criador do valor) e *alienação.* Contrariamente ao que Marx chamou genericamente de *trabalho humano,* a atividade livre do homem que cria o valor de uso, do homem que projeta sua essência no mundo material, o *trabalho abstrato* é visto por ele como uma atividade que separa o homem de si mesmo, de sua essência. É como se ouvíssemos de novo Feuerbach: "abstrair é pôr a essência do homem fora do homem": essa máxima, cunhada para criticar o caráter especulativo da filosofia hegeliana, parece insinuar-se aqui na tentativa de invalidar o repertório conceitual da Economia Política. O *trabalho abstrato,* exigido pelo desenvolvimento da grande indústria, na imposição do caráter coletivo e social da produção, na

[146] K. Marx, "Manuscritos de París", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.,* p. 385.

divisão das funções e tarefas etc., é contraposto ao idílico *trabalho humano,* expressão idealizada da atividade do artesão individual na fase pré-capitalista.

Tema decisivo da crítica à Economia Política é o das relações entre a propriedade privada e o trabalho. Marx aqui dá prosseguimento, implicitamente, ao combate a Hegel e sua concepção de sociedade civil.

Quando se fala em propriedade, convém atinar sempre para os dois sentidos da palavra, distintos e correlacionados, subjacentes ao texto de Marx. Inicialmente, propriedade designa uma coisa *material,* um bem, uma posse reconhecida juridicamente. Mas a palavra também tem o sentido usual de qualidade, atributo, caráter, determinação. Os dois sentidos estão presentes no jovem Marx: a propriedade como uma matéria exterior e, além disso, entendida como as qualidades humanas extraviadas. A propriedade tem, portanto, duas dimensões interligadas: a *objetiva* e a *subjetiva.* Nos *Manuscritos econômico-filosóficos,* Marx privilegia a dimensão subjetiva, valendo-se do trabalho como a "essência subjetiva" da propriedade privada. Esse encaminhamento, oposto ao seguido em *O capital,* trouxe resultados contraditórios.

No que diz respeito à continuidade da polêmica com Hegel, que concebia a propriedade como uma realidade objetiva, Marx continuou combatendo em posição de desigualdade. Na *Filosofia do direito,* o autodesenvolvimento do conceito de vontade encontra-se com a posse, a propriedade e o contrato social. O direito "é o reino da liberdade realizada".[147] E a liberdade para se realizar, para se autodeterminar, precisa conhecer o seu objeto. A vontade racional, que se reconhece num objeto, é, portanto, o contrário do mero arbítrio pessoal, o contrário do capricho subjetivo que reitera a todo tempo a contraposição entre o indivíduo solipsista e o mundo exterior.

[147] G. F. Hegel, *Filosofia del derecho* (Buenos Aires: Claridad, 1968, 5ª ed., p. 46).

Inicialmente o homem toma *posse* do objeto, tornando, assim, objetiva a sua vontade, agora inscrita numa matéria que lhe é exterior. Nesse momento, o indivíduo coloca a sua vontade no objeto e mantém com ele uma relação positiva. Mas, aqui, "a coisa é colocada como negativa e minha vontade nessa determinação é *particular*".[148] Esse estado de indeterminação resolve-se com o reconhecimento jurídico da posse por meio do instituto da propriedade. Consagrada juridicamente a posse, a propriedade perde o caráter negativo de ser apenas o predicado da vontade de seu possuidor e passa a ter uma existência objetiva; além disso, o possuidor supera a sua relação particular com o objeto mediante o reconhecimento universal conferido pela sanção jurídica que transformou a posse em propriedade do indivíduo. Com isso, a *vontade* está instituída e os indivíduos ganham uma personalidade jurídica, relacionando-se, daí para frente, segundo o reconhecimento mútuo (universal) da propriedade. A vontade fica assim objetivada, posta fora dos sujeitos, alienada na propriedade, que surge como o elo material ligando os indivíduos e suas vontades particulares, instituindo um contrato, a conciliação formalizada entre as partes pela mediação de um elo material (a propriedade) e de um reconhecimento universal.

Coube a Lukács o mérito de ter mostrado que a teoria da alienação de Hegel é um desdobramento da Economia Política, a ciência que expôs a alienação do ser social nessa segunda natureza em que se transformou a sociedade burguesa. Mas Hegel, procedendo dessa forma, estabelece uma *duplicação* entre as categorias econômicas e o elemento jurídico. Por isso, afirma Lukács, acabou entendendo não só "a formulação jurídica das categorias econômicas como algo superior, na hierarquia de conceitos, ao meramente econômico, mas também como algo cujo resultado, a forma jurídica, dá de si um

[148] *Id., ibid.,* p. 82.

conteúdo novo".[149] Por outro lado, a crítica a Hegel, além de apontar essa primazia da lógica sobre a realidade, não teve dificuldades maiores, após as descobertas científicas do Marx maduro, de entender que aquele autor permanecia somente na esfera da circulação, vendo os indivíduos na condição de proprietários. Por isso, aliás, pôde Hegel dizer que "essa relação de vontade à vontade é o próprio e verdadeiro terreno em que tem existência a liberdade".[150] A descoberta da mais-valia, deslocando a discussão para a esfera da produção, revelou ser o contrato burguês não a realização da liberdade, mas a condição formal dissimuladora que permite a exploração da força de trabalho. O contrato de trabalho, por exemplo, é uma forma abstrata que esconde o fato de a jornada de trabalho se dividir em dois momentos: o trabalho necessário, quando se dá a reprodução do valor da força de trabalho (salário) e o momento seguinte, o do trabalho excedente, quando o operário passa a produzir mais-valia.

Apesar dessas e de outras críticas que se possam dirigir a Hegel, não se pode perder de vista a novidade revolucionária contida nessa reflexão filosófica feita com base na Economia Política. Na teoria hegeliana quem articula os indivíduos no interior da sociedade civil não é mais o reconhecimento de cada um como pertencente ao gênero humano, não é o amor, o encontro do eu e do tu, não é a consciência ou qualquer outro movimento centrado na subjetividade. Hegel introduziu pela primeira vez na história do pensamento *um elemento material a mediar as relações entre os indivíduos,* indivíduos que não são mais vistos abstratamente como homens e, sim, como seres sociais, pessoas jurídicas, mantendo *relações sociais.* Quando Marx enfim se desembaraçou do dualismo feuerbachiano pôde também visualizar que as relações

149 G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona, Grijalbo, 1963), p. 378.

150 G. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 91-92.

sociais fundamentais estruturam-se em torno de uma mediação material (os meios de produção). A concepção marxiana de *relações de produção* guarda um indisfarçável parentesco com a concepção hegeliana de propriedade.[151]

O jovem Marx, entretanto, seguiu um caminho inverso ao de Hegel, encarando a propriedade privada não como uma objetivação da vontade, mas como o resultado do trabalho humano estranhado. A propriedade, em vez de ser estudada como um fato objetivo, foi enfocada no seu aspecto subjetivo, como decorrência do trabalho humano, a "essência subjetiva" da propriedade privada. Em Hegel a propriedade era a materialização da vontade, a objetivação do sujeito, a realização da universalidade do homem pela apropriação de um objeto particular; em Marx, ao contrário, a propriedade é a submissão do mundo humano ao reino dos objetos, a alienação do sujeito, a perda da universalidade do gênero humano – e sua consequente fragmentação – pela ação dissolvente e antissocial da apropriação privada.

O enfoque marxiano, entretanto, permitiu ver a contradição inscrita na propriedade privada, contradição que expressa o antagonismo de classe da sociedade capitalista. A luta de classes foi enfocada como uma decorrência da propriedade privada no livro imediatamente posterior aos Manuscritos, *A sagrada família:*

> O proletariado e a riqueza são opostos. Como tal constituem uma totalidade. Ambos são produtos do mundo da propriedade privada. A questão é saber qual o lugar específico que cada um dos dois ocupa nessa contradição (...).

151 Sobre o conceito de propriedade em Hegel, ver: B. A. Sampaio e C. Frederico, "A sociedade civil em Hegel", *in Revista Novos Rumos* (São Paulo, Novos Rumos, nº 3, 1986). A importância da mediação material entre as vontades, na filosofia hegeliana do Direito, como o embrião da futura concepção marxiana de relações de produção, foi-me mostrada pelo amigo Benedicto Arthur Sampaio, a quem agradeço a indicação e a generosidade intelectual.

> No seio dessa contradição, o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador*, o proletário o partido *destruidor*. Do primeiro emana a ação que mantém a contradição, do segundo a ação que a destrói.[152]

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a luta de classes não é explicitada com a mesma força. Marx detém-se prioritariamente na constatação do empobrecimento do trabalhador e do concomitante aumento da riqueza nas mãos do burguês. Com base nisso ele discorre sobre a situação de penúria do operário, sua regressão à condição de animal como consequência do trabalho estranhado. Essa é a parte mais conhecida do texto: a relação entre *o trabalho e os seus produtos,* que escapam da mão do produtor tornando-se a ele estranhos; a relação entre *o trabalho e o ato de produção,* na qual a atividade aparece como estranha ao homem, como uma atividade exterior, forçada e sem finalidade; a relação alienada entre *o indivíduo e o gênero,* em que a vida genérica, a vida produtiva, passa a ser um simples meio para a realização de interesses particulares e o indivíduo, desgarrado da espécie, deixa sua condição de ser social ao lutar sozinho por sua sobrevivência; e, finalmente, a relação alienada *do homem com o outro homem.*

Não cabe aqui fazer uma exposição dessa divulgadíssima passagem sobre o trabalho estranhado e nem apontarmos a sua indisfarçada filiação à teoria feuerbachiana da alienação. Para os objetivos deste estudo convém apenas lembrar, uma vez mais, que a transposição daquela teoria, formada para dar conta de um fenômeno da consciência (a religião), para o domínio do trabalho humano na sociedade capitalista, lançou o nosso jovem autor numa realidade material composta por objetos e relações concretas (a propriedade, o trabalho, a luta de classes etc.). Com isso, aquela filosofia da consciência por ele cultivada acabaria por dissipar-se cada vez mais no convívio com os fenômenos "duros" e reais da vida social.

[152] K. Marx e F. Engels, *A sagrada família* (São Paulo, Moraes, 1987, p. 37).

O Marx maduro, desligando-se de Feuerbach, voltou a estudar a propriedade, não mais entendida como uma decorrência de sua essência subjetiva, o trabalho humano estranhado. Vinculando a propriedade à apropriação, determinando-a, historicizando a sua existência, Marx, paradoxalmente, aproximou-se da perspectiva hegeliana. A apropriação privada dos meios de produção, gênese da propriedade privada, relaciona os indivíduos com base em sua posição de proprietários ou não proprietários desses meios necessários à produção. As relações sociais entre os indivíduos são assim mediadas, como Hegel já havia primeiro descoberto, por um terceiro elemento, um universal. Estamos em pleno território da dialética: dois seres particulares nunca se relacionam diretamente como imaginava Feuerbach; entre eles interpõe-se, como mediação, necessariamente, um universal: o que torna possível a ligação entre todos. A propriedade privada no mundo burguês é esse universal que agrupa as pessoas, é o ponto de encontro dos indivíduos, pois deles obteve – pela força ou pelo convencimento – o reconhecimento geral, o consentimento que tornou possível essa forma de convivência social. E – como em Hegel – a mediação é um elemento material que estrutura a sociabilidade humana.

A grande obra de Marx trata da propriedade privada por excelência da sociedade moderna: *O capital.* Nela, contudo, o foco da análise concentra-se no *aspecto objetivo* da propriedade; como Hegel, a seu modo enviesado, já o fizera. Como um valor que se expande e como uma relação social contraditória, o capital é uma força material objetiva, que impõe um determinado tipo de relacionamento entre os homens, é um universal que impregna todos os poros da vida social, que tudo interliga e põe em movimento.

O jovem Marx, caminhando num sentido inverso, priorizando o lado subjetivo da propriedade privada, pôde, entretanto, ver aspectos desconhecidos a seus interlocutores e tirar consequências práticas imediatas. O diagnóstico da situação do trabalho no

mundo capitalista levou-o a uma exasperação do ponto de vista de classe, aproximando-o, definitivamente, do movimento operário. Esse diagnóstico, assim, passou a orientar um desdobramento político distante do horizonte teórico feuerbachiano que lhe servira de ponto de partida: para acabar com a alienação não basta denunciar a religião; é necessário desapropriar os exploradores, abolir a propriedade privada, realizar a revolução social.

Em assim procedendo, Marx também pôde dar um passo a frente de Hegel. Este autor, ao identificar, como veremos mais em frente, *objetivação* com *alienação,* não conseguiu extrair os desdobramentos práticos de sua própria teoria. Ao contrário, considerando o trabalho assalariado apenas como uma forma *negativa* de objetivação, ficou condenado a girar em falso na esfera da circulação, vendo os homens apenas na condição de proprietários, a propriedade como "o terreno onde a liberdade está presente" e o contrato social burguês como o momento do reconhecimento entre indivíduos livres. A mediação material, de fato, é o enquadramento poderoso a congregar os indivíduos em suas relações fundamentais e não, como queria o jovem Marx, a expressão da divisão. Hegel, entretanto, sem sair da esfera da circulação, não pôde enxergar o antagonismo inconciliável contido em tal unificação dos indivíduos.

Outro momento da contraposição entre a antropologia feuerbachiana e a Economia Política, em prejuízo das descobertas destas, pode ser encontrado nas referências feitas por Marx ao dinheiro. Afinal: o que é realmente esse ser endemoninhado que se intrometeu no intercâmbio dos homens, trazendo aquelas inversões fantásticas tão bem descritas pelo jovem Marx?

Nas páginas dos *Manuscritos* podemos ler a seguinte definição: o dinheiro, "enquanto possui a *propriedade* de comprar tudo, de apropriar-se de todos os objetos, é o *objeto* por excelência".[153]

[153] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 406.

Por trás dessa definição está o empirismo sensualista de Feuerbach com sua identificação imediata entre abstração e alienação. Marx, a propósito, afirma:

> Um ser não objetivo é uma *quimera*. (...) um ser *sem objeto* é algo irreal, imaterial, um ser da razão, isto é, imaginário, um produto da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser real, consiste em ser objeto dos sentidos, objeto *sensível* (...)[154]

O valor, vimos anteriormente, não é sensível, logo não é um ser objetivo. E o dinheiro, desprendendo-se do valor, torna-se o objeto por excelência, como se nada de determinante estivesse escondido atrás dele. Na verdade as coisas estão de cabeça para baixo: o dinheiro, objeto visível, é, inicialmente, apenas um sinal do valor de troca, já que este, apesar de não ser sensível, está por trás de tudo, comandando o intercâmbio mercantil. O dinheiro é uma mercadoria, um objeto particular como outro qualquer. Na condição de equivalente, contudo, torna-se a mercadoria universal: ele, portanto, não é o objeto por excelência, mas um índice, uma convenção, uma abstração, um signo do valor de troca, uma encarnação do trabalho humano abstrato.

Resultado paradoxal: o jovem Marx, concebendo o dinheiro como um objeto autonomizado, vê nele uma das primeiras fontes da teoria do fetichismo; mas, não possuindo ainda um aparato conceitual mais desenvolvido, aceita essa autonomia e, assim fazendo, dá-lhe a aparência enfeitiçada como se ela fosse a própria realidade, sucumbindo assim ao fetiche do dinheiro.

O dinheiro, entendido como o "objeto por excelência", o objeto dos objetos, o objeto absoluto, transforma-se no sujeito absoluto, num Deus, no catalisador de todas as propriedades humanas, que tudo absorve para se agigantar incessantemente. Conferindo realidade substantiva à aparência sensível, Marx, com a força de

[154] *Id., ibid.*, p. 422.

suas imagens poéticas e com a argumentação reforçada por belas referências literárias, reproduz a antiga condenação lançada pelo senso comum, que, há séculos, procura enxergar no dinheiro a origem de todos os males que atormentam os seres humanos.

O equívoco, entretanto, desvanece-se por completo nas páginas de *O capital.* Liberto do compromisso juvenil de tudo referir à essência humana fundante, Marx pôde, então, analisar sem esse pré-conceito as funções do dinheiro na economia capitalista. O dinheiro é, antes de tudo, uma mercadoria que desempenha o papel de equivalente na transação comercial. Nem sempre esse equivalente universal foi dinheiro: outras mercadorias como o ouro, os metais preciosos ou o prosaico sal foram anteriormente adotadas. De qualquer modo, o equivalente, seja ele qual for, surge como uma expressão do valor de troca das mercadorias. O dinheiro é, assim, inicialmente, apenas um signo.

No desenvolvimento da economia ele assume também outras funções conexas: meio de circulação, meio de pagamento, moeda universal etc. Não importando de que ângulo seja enfocado, o dinheiro nasce como uma mediação necessária para viabilizar a permuta entre os homens. Nessa condição básica, nem é preciso sua presença física para tornar possível a transação: pode-se traduzir o preço da mercadoria em ouro, número de ações, títulos, unidades de referência criadas pelo governo etc. Com isso, a transação é efetuada sem que os personagens envolvidos precisem "sujar as mãos" com o vil metal. Aliás, o avanço da informática no mundo moderno restringe cada vez mais o uso do dinheiro, substituindo-o primeiro pelos cheques e, depois, pelos cartões de crédito, esses estranhos objetos que possuem senhas secretas, passam por máquinas misteriosas, cumprindo, assim, sua função de meio de circulação da forma mais abstrata e asséptica possível.

Ao realizar sua função de mediador nas trocas, o dinheiro nada tem de odioso ou perverso. Entretanto, o dinheiro que é apenas dinheiro distingue-se do dinheiro que é capital, pelo modo como se insere no processo de circulação. Na forma simples da circulação, é um simples intermediário do movimento M-D-M; mas assume a forma de capital quando o circuito passa a ser: D-M-D'. Aqui, ele deixa de ser um mero intermediário e torna-se o início e o fim de um movimento de expansão que se repetirá incessantemente. Não lhe cabe o papel de transformar as qualidades humanas em seu contrário, como aparecia nos *Manuscritos.* O dinheiro, metamorfoseado em capital, manifesta-se como um valor que aumenta o valor ao encontrar-se com a mercadoria força de trabalho e cumprir o papel de insaciável vampiro. O dinheiro-capital, portanto, não se apossa da pessoa do trabalhador (que lhe é, aliás, totalmente indiferente); limita-se exclusivamente a explorar a mercadoria força de trabalho, a capacidade abstrata do homem para trabalhar.

O movimento permanente em busca da valorização levou Marx, em *O capital,* a estabelecer a seguinte comparação:

> Esse impulso de enriquecimento absoluto, essa caça apaixonada ao valor é comum ao capitalista e ao entesourador, mas enquanto este é o capitalista enlouquecido, aquele é o entesourador racional. A expansão incessante do valor, por que luta o entesourador, procurando salvar, tirar dinheiro da circulação, obtém-na de maneira mais sagaz o capitalista, lançando-o continuamente na circulação.[155]

Todo o segredo, a sagacidade do capitalista, está no encontro do dinheiro, transformado em capital, com a mercadoria força de trabalho, a única que, posta em movimento, produz mais-valia.

Em 1844, desconhecendo ainda a mais-valia, Marx confundiu dinheiro com capital. O dinheiro, assim concebido, é o próprio Deus feuerbachiano, um ente abstrato que se apropria das propriedades humanas alienadas. No Marx maduro, é o capital que surge como uma entidade fantástica anteposta aos homens: mas

155 K. Marx, *O capital* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, v. I, pp. 172-173).

ele, que parece o sujeito a comandar toda a vida social, nada mais é do que trabalho acumulado.

Quando, no terceiro tomo de *O capital,* Marx volta ao assunto, é para criticar os economistas burgueses que consideravam o capital como um fetiche: o capital autonomizado, tornava-se, para eles, um sujeito, a *prima donna* do processo produtivo, e o trabalho humano, um mero coadjuvante. Essa mistificação revela-se na discussão sobre a "fórmula trinitária", a santíssima trindade que os economistas inventaram para tentar explicar a origem da riqueza. A primeira fonte da riqueza é o *capital,* coexistindo com a *terra,* um elemento natural, gerador da "renda fundiária", e o *trabalho assalariado,* uma categoria própria do mundo capitalista, responsável pela criação do salário, a renda do operário. O auge do fetichismo é a apologia do capital que, ao realizar o movimento D-D', consegue, sem nenhuma mediação, dar cria, produzir juros, como uma árvore a gerar frutos por si mesma.

Quanto ao dinheiro, Marx tratou do tema não só em *O capital,* mas também nos *Grundrisse* e nas *Teorias da mais-valia.* De novo recorreu às analogias que lembram o texto juvenil, mas agora aplicadas ao mundo material e não somente à essência humana. O dinheiro deixa de ser a representação de Deus entre os homens. Como forma universal da riqueza, Marx assim o define: "o dinheiro é o Deus entre as mercadorias". O dinheiro não é mais um elemento enfeitiçado a potencializar as propriedades humanas, mas uma mercadoria particular eleita como a mercadoria universal; é uma relação social; cumpre diversos papéis na vida econômica etc. Por isso, numa passagem de *O capital,* Marx corrige sua posição anterior ao afirmar que o enigma do fetiche dinheiro "nada mais é do que o enigma do fetiche mercadoria".

O anátema do jovem Marx ao dinheiro explica-se pelo desconhecimento de suas diversas funções no interior da economia capitalista, pela confusão que estabelece entre dinheiro e capital

e, finalmente, por um viés antropologizante que vê no dinheiro um objeto endemoninhado, capaz de fazer todas aquelas diabruras que o imaginário popular e a sensibilidade humanista dos grandes escritores acostumaram-se a denunciar.

Para criticar o mundo capitalista degradado, Marx toma como referência a comunidade humana utópica, na qual as relações humanas são transparentes e diretas, dispensando qualquer mediação. Ora, uma sociedade baseada na troca direta é uma impossibilidade, é a imagem idílica, desbotada pelo tempo, de um mundo perdido, que o progresso deixou irremediavelmente para trás desde quando os homens resolveram escolher o sal como medida para facilitar a permuta de mercadorias.

O anátema contra o dinheiro insere-se, finalmente, na recusa da mediação, tanto na esfera da vida social, quanto no pensamento. Como Feuerbach, Marx identifica mediação e alienação, recusando a lógica dialética em nome de uma antropologia empirista.

Finalmente, a reivindicação do comunismo é levantada como a solução para pôr fim a todas as contradições. A força redentora do comunismo abole a propriedade privada, liberando o trabalho e todas as capacidades atrofiadas do ser humano. Com a supressão da base de todas as alienações – a econômica –, as demais formas de alienação são, enfim, dissolvidas e o homem pode reapropriar a sua essência. Marx assim projeta a realização do comunismo: "a positiva superação da *propriedade privada,* apropriando a vida *humana,* é superação positiva de toda alienação, ou seja, o retorno do homem da religião, da família, do Estado etc., à sua existência *humana,* isto é, *social*".[156] Eliminada, pois, a alienação em todas as suas manifestações, as relações humanas passam a ser diretas e o homem, tornando-se o mediador do homem, pode enfim dispensar as formas perversas de mediação (dinheiro etc.).

[156] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.,* p. 379.

poral de uma vida social indeterminada, marcada pela vigência indefinida da propriedade privada e do trabalho estranhado.

Dessa permanência no indeterminado reino da alienação só se sai no terceiro momento, com a revolução comunista. No Marx de 1844, diferentemente de Feuerbach, não há nenhuma nostalgia da unidade perdida em sua forma primitiva. O comunismo lhe aparece como um momento novo, uma necessidade posta pelo desenvolvimento da propriedade privada, mas que herda o desenvolvimento social atingido até então pela humanidade. Por isso, a emancipação humana abre uma nova perspectiva, entrevista por Marx nas formas de associação operária que conhecera em Paris. Quando os operários se associam, observou, fazem-no movidos pela finalidade inicial de fazer propaganda das doutrinas revolucionárias:

> Mas com isso e ao mesmo tempo apropriam-se de uma nova necessidade, o desejo de viver socialmente, e o que parecia ser um meio, converte-se em fim (...). Fumar, beber, comer etc. já não são seu meio de contato, de união, mas basta-lhes a companhia, a associação, a conversa, cujo objetivo volta a ser a sociedade; a fraternidade de todos não é entre eles uma frase feita, mas realidade, e a nobreza do ser humano irradia desses corpos endurecidos pelo trabalho.[158]

O comunismo, como reapropriação direta, sem mediação, da vida social pelo homem, é algo mais do que o mero reencontro com a universalidade primitiva de Feuerbach, como parece acreditar Giannotti, em sua argumentação filosófica segura, que, não obstante o rigor, termina despolitizando a evolução intelectual de Marx.

Com o fim da propriedade privada, o homem passa a comportar-se efetivamente como sujeito ativo, capaz de estabelecer uma

[158] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels*, *op. cit.*, pp. 395-396.

relação fecunda com as objetivações postas e repostas pela marcha incessante de uma vida social enfim tornada consciente. Por isso, pode fundar um novo relacionamento com a natureza, com os outros homens e com os seus próprios sentidos, em tudo diferente da universalidade originária corroída pelo desenvolvimento social e deixada inexoravelmente para trás, sobrevivendo somente nas manifestações do "comunismo grosseiro", aquela corrente política regressiva tão duramente criticada pelo jovem Marx.

O projeto de emancipação que acompanhara a produção teórica de Marx nos últimos anos ganha novos contornos. Vimos, no capítulo referente aos *Manuscritos de Kreuznach,* a proposta da democracia como o momento da desalienação que liberta a sociedade civil e seus indivíduos atomizados da tutela do Estado; depois, em "A questão judaica", a emancipação humana, contraposta à emancipação meramente política, como um movimento capaz de pôr fim à oposição entre o homem e o cidadão; na "Introdução" à *Crítica da filosofia do Direito de Hegel,* Marx nos fala da revolução social realizada pelo encontro da filosofia (a "cabeça") com o proletariado (o "coração"); na polêmica com Ruge, a proposta de socialismo não é mais comandada pela cabeça do filósofo: é o resultado da ação revolucionária do proletariado.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* o comunismo desponta como uma proposta radical de reapropriação da essência humana perdida no particularismo alienado do mundo burguês: é a redenção final da universalidade, daquilo que é comum a todos. A "razão *social*", levantada contra a "razão política" de Ruge, levou Marx a falar em *socialismo;* o resgate da universalidade, o que é *comum* a todos os homens, leva-o agora a falar em *comunismo.* A democracia, inicialmente, era vista como "o enigma resolvido de todas as constituições"; as mesmas expressões reaparecem para recobrir um novo conteúdo: "o comunismo é o enigma resolvido da história". São pequenas diferenças de nuanças gravitando em torno do ideário humanista de Feuerbach aplicado à esfera da política, mas são ilustrativas da evolução do pensamento de Marx.

A nova forma assumida pelo projeto de emancipação não está mais radicada no sofrimento dos pobres, mas na atividade da classe operária, no trabalho estranhado. E a referência à atividade, anunciando a ruptura com a filosofia contemplativa de Feuerbach, repõe as relações com a dialética hegeliana num novo contexto.

O itinerário do pensamento hegeliano, como vimos, havia encampado a descrição que a Economia Política fizera das relações alienadas da sociedade civil. As relações amorosas e igualitárias, que habitavam na família, subitamente se estilhaçaram com o advento da sociedade civil, o momento da alienação velado e revelado pelos economistas ingleses. Para vencer o dilaceramento, Hegel acena para um terceiro momento, o Estado político, o momento da racionalidade, que supera e conserva a universalidade perdida, a unidade vigente na ordem familiar natural rompida com o advento da sociedade civil. Esse Estado, convém lembrar, não deve ser confundido com o existente, com a monarquia prussiana. Hegel, ardilosamente, deixa passar essa falsa impressão ao leitor desavisado e às autoridades de seu tempo. Na verdade, o Estado político hegeliano é um conceito cuja infinita paciência promete conciliar o antagonismo dos interesses particulares numa síntese racional. Esse Estado, por não se confundir com aquilo que efetivamente existe, guarda muito de uma projeção utópica, por mais horror que a palavra utopia inspire a Hegel.

Feuerbach, por sua vez, na contestação sem quartel à filosofia hegeliana, deu à teoria da alienação um novo movimento. Como Hegel, ele parte também de uma integração originária da individualidade e da universalidade, própria da espécie humana, rompida no segundo momento pela religião, que afasta a universalidade da individualidade, transformando a primeira num fantástico ser abstrato: Deus. A religião é o fenômeno que encerra a principal dimensão possível da alienação no pensamento de Feuerbach. E aqui não há, como em Hegel, um terceiro momento a enriquecer a caminhada: a desalienação é um retorno comandado pela força da consciência, é uma tarefa cumprida pelo esclarecimento que rejeita o recurso de posicionar-se como negação da negação. Por isso, Giannotti, comentando essa característica da teoria feuerbachiana da alienação, observou com acerto:

> o retorno da alienação para a verdade do gênero humano não instaura uma objetividade radicalmente diferente. Sua dialética se desenvolve no plano do diálogo e da ambiguidade, numa constante alternância do ser-em-si e do ser-outro, sem desembocar numa síntese propriamente superior. Excluída, porém, a negatividade como supressão dos contrários, o que resta da dialética hegeliana a não ser o vago movimento de perda e recuperação, que a dialética cristã do pecado original já explorara?[157]

No pensamento marxiano, contudo, a ideia feuerbachiana da universalidade da espécie e a necessidade do esclarecimento para reverter a alienação e recompor a unidade inata ao gênero humano casam-se, inesperadamente, com as teorias igualitárias que germinavam no interior do movimento operário francês. O comunismo aparece-lhe então como o terceiro momento que destrói a propriedade privada, podendo, com base nisso, redimir a universalidade degradada durante a vigência do trabalho estranhado.

O itinerário da vida social inicia-se com o pressuposto da universalidade do gênero humano. Feuerbach, como vimos no primeiro capítulo, fundara a universalidade admitindo a identidade entre o homem e a natureza, o homem e seus predicados. O homem, ao propor-se como objeto, transformou-se num ser universal, capaz, mesmo sozinho, de manter relações de gênero consigo mesmo, pensando ou falando com os seus botões, enquanto o animal só consegue relacionar-se com a sua espécie mediante a presença física de um semelhante. O homem, pelas características de seu ser, ao mesmo tempo individual e genérico, pode ter uma verdadeira consciência, infinita e universal, em tudo diferente da estreiteza do instinto do animal. E, exatamente por isso, o homem pôde inventar a religião, essa forma fantástica de alienação que projeta os seus predicados, a sua própria infinitude e universalidade, num ser abstrato.

[157] J. A. Giannotti, *Origens da dialética do trabalho, op. cit.*, p. 253.

Marx parte também da universalidade originária da espécie humana, retoma literalmente toda a diferenciação feuerbachiana entre o homem e o animal, mas introduz um elemento novo, a *atividade,* tratada em 1844 de duas maneiras diferentes: 1) no plano filosófico, sobre o qual falaremos no próximo capítulo, como *práxis,* a descoberta genial e revolucionária que permitiu ao jovem autor fundar uma ontologia do ser social, garantindo, com ela, um lugar único na história do pensamento; 2) na crítica da Economia Política, a atividade, sob a forma de trabalho estranhado, emergiu, num contexto teórico ainda feuerbachiano, para denunciar a "ciência do enriquecimento", a "linguagem alienada" da propriedade privada.

O mundo da alienação identificado em 1843 com a sociedade civil e em 1844 com a propriedade privada destrói a universalidade primitiva do gênero humano. A separação entre Estado e sociedade civil foi produzida pela Revolução Francesa, e a propriedade privada é um resultado do trabalho estranhado. Mas quando e por que o trabalho humano tornou-se uma atividade estranhada? Marx, que em 1843-1844 lera avidamente os historiadores da Revolução Francesa, não se utiliza de uma interpretação histórica para localizar a origem do estranhamento. Por isso, o mundo da propriedade privada é formado por um *continuum* que parece percorrer, sem alterações relevantes, quase toda a história da humanidade, sem sofrer qualquer transformação significativa. A particularidade das distintas formações sociais é borrada pela perseverante presença da propriedade privada. A descoberta da particularidade, dos contextos sociais significativos, que, circunscrevendo e explicando as relações sociais, historiciza e determina as diferentes formas possíveis de apropriação e seus consequentes efeitos na articulação da sociabilidade dos homens. Esse passo decisivo só será dado na *Ideologia alemã,* com a descoberta da categoria *modo de produção,* que pôs fim, definitivamente, à concepção antropológica atem-

A ONTOLOGIA MATERIALISTA

Além das incursões na Economia Política, os *Manuscritos econômico-filosóficos* também se propõem a fazer um "debate com a dialética", oportunidade para Marx acertar as suas contas com Hegel e Feuerbach. Posicionando-se criticamente frente a esses autores, Marx pôde, enfim, encontrar o seu caminho. A apropriação da teoria feuerbachiana da alienação, como referência para a crítica do mundo profano, é superada nas reflexões de Marx pela elaboração, ainda incipiente, de uma visão teórica que, daí para frente, acompanhará toda a sua trajetória. Segundo István Mészáros, estamos agora diante de um sistema *in statu nascendi*. De fato, Marx anuncia pela primeira vez um conjunto de ideias que servirá de fio condutor de suas pesquisas. A teoria social, aqui, fundamenta-se na *ontologia*: os futuros estudos de Economia Política serão realizados com base em uma postura que rejeita tanto o antropologismo empirista de Feuerbach quanto o logicismo abstrato de Hegel. A ontologia marxiana do ser social trabalhará fundamentalmente com categorias que são "formas de ser, determinações da existência". A novidade radical do pensamento marxiano faz sua aparição nas páginas atormentadas desses manuscritos nos quais o jovem ensaísta se dedica ao "acerto de contas com a dialética" e, em assim fazendo, aproxima-se criticamente do método hegeliano.

Curiosamente, essa nova influência vai coexistir com a forte e discrepante presença de Feuerbach, cujos escritos eram considera-

dos "os únicos desde a 'Fenomenologia' e a 'Lógica' de Hegel que encerram uma verdadeira revolução teórica".[159]

As influências simultâneas de dois autores que se excluem, em tudo diferentes e inconciliáveis, são elucidativas do impasse teórico de Marx. A coabitação conflitiva da dialética idealista objetiva de Hegel com o sensualismo de Feuerbach explicam, em grande parte, a dificuldade de leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e prenunciam a necessidade de ruptura com Feuerbach (consumada no ano seguinte).

Como os demais jovens-hegelianos, Marx debatia-se com o legado de Hegel, a referência central de toda a filosofia e política da época, tal como vimos no primeiro capítulo. O sistema hegeliano, com sua lógica inclusiva, nada deixava escapar. A tarefa de destruir esse monumento gigantesco foi tentada por todos os seus discípulos de "esquerda", que, no entanto, permaneciam enredados nos labirintos do sistema ou, como diz *A sagrada família,* "nunca saíram do aconchego da concepção hegeliana", debatendo-se inutilmente "contra as barras e os muros de sua prisão".[160] Como parecia impossível construir um sistema filosófico alternativo com a mesma grandeza e imponência do hegeliano, o combate acabou concentrando-se no interior de sua própria problemática. O jovem Engels, escrevendo em fins de 1843, chamou a atenção para este fato: "jamais, desde que o homem se iniciou no pensamento, existiu um sistema filosófico tão vasto como o de Hegel". E concluiu: "visto de fora, esse sistema parecia inatacável, e o era; foi derrubado *por dentro,* por obra dos próprios hegelianos".[161]

Marx seguira até então o caminho aberto por Feuerbach. Os comentários sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel indicam o

[159] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels* (Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 305).

[160] K. Marx e F. Engels: *A sagrada família* (São Paulo, Moraes, 1987, p. 93).

[161] F. Engels, "Progresos de la reforma social en el continente" *in Escritos de juventud* (México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 156).

começo de uma nova atitude relativamente a esse autor e à própria dialética, o que implica, necessariamente, um distanciamento em relação a Feuerbach. O trabalho de desmontagem do sistema hegeliano empreendido de diversos modos pelos jovens-hegelianos tem prosseguimento nessa investida de Marx, investida que ao mesmo tempo critica e incorpora o método dialético, fazendo-o avançar além do sistema mistificante que o mantinha aprisionado.

Em três momentos decisivos de sua vida intelectual Marx recorreu a Hegel. Em 1843, como vimos no segundo capítulo, enfrentara a *Filosofia do Direito,* pois a considerava como a melhor justificação teórica do Estado moderno. A impossibilidade de continuar exercendo a militância jornalística contra a monarquia prussiana levou o nosso autor, durante sua estadia em Kreuznach, a estudar com afinco a teoria hegeliana do Estado e a criticá-la, visando com isso dar prosseguimento à luta contra a monarquia. Não há nada de misterioso nesse primeiro confronto com Hegel.

Pouco antes de iniciar a redação de *O capital,* Marx releu a *Ciência da Lógica,* livro que trata do autodesenvolvimento do *Conceito,* uma totalidade em permanente movimento. As ressonâncias das categorias de Hegel na obra maior de Marx, voltada para a descoberta da "lei econômica do movimento da sociedade moderna", são evidentes a ponto de provocar o entusiasmo de Lenin, que propôs aos comunistas a tarefa de formar "uma sociedade dos amigos materialistas da dialética hegeliana". Nos seus *Cadernos filosóficos* o revolucionário russo afirmou: "é completamente impossível entender *O capital* de Marx, e em especial seu primeiro capítulo, sem haver estudado e entendido a fundo *toda* a *Lógica* de Hegel. Por conseguinte, faz meio século que nenhum dos marxistas entendeu Marx!".[162] Essa presença de Hegel em Marx, por outro lado, trouxe, várias décadas depois, um indisfar-

[162] V. I. Lenin, *Cuadernos filosoficos* (Buenos Aires, Estudio, 1963, p. 174).

çável mal-estar entre os intérpretes althusserianos às voltas com as metamorfoses da forma-mercadoria, movimento descrito numa terminologia que, reconhecidamente, "flertava" com as categorias da dialética hegeliana.

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* marcam o segundo encontro de Marx com Hegel, encontro caracterizado não mais pela simples rejeição, como em 1843, e nem pela madura apropriação crítica feita por um autor seguro, prestes a escrever sua obra definitiva. Em 1844, Marx debatia-se com a necessidade de criticar a Economia Política baseada em uma perspectiva teórica própria. É desse momento a decisão de enfrentar diretamente a *Fenomenologia do espírito*. Qual a razão da escolha dessa obra?

Eis uma questão difícil para os estudiosos dos difíceis textos juvenis marxianos. Lukács acredita ser a escolha da *Fenomenologia do espírito* motivada pela veneração prestada ao livro pelos jovens-hegelianos. Contrariamente à *Filosofia do Direito* (a obra conservadora do velho filósofo), o texto em questão representa o período juvenil revolucionário, o que alimentava as pretensões contestadoras de Bruno Bauer e Stirner. Marx, assim, estaria iniciando o acerto de contas com a ala esquerda dos jovens-hegelianos a ser completado em *A sagrada família* e em *A ideologia alemã*. Indo à fonte de seus adversários, Marx buscava demarcar a distância entre o grande filósofo e seus ruidosos epígonos, render homenagem à grandeza do pensamento hegeliano e, ao mesmo tempo, repensar a dialética numa perspectiva materialista.[163]

De fato, segundo Marx afirma no texto, os jovens-hegelianos não se haviam preocupado com sua "mãe" – a dialética hegeliana. Somente Feuerbach tinha *transtornado* "o germe da velha dialética e da velha filosofia" numa perspectiva que, como já vimos, inviabilizava a própria dialética.

[163] Cf. G. Lukács, *Il giovane Marx* (Roma, Riuniti, 1978, p. 122).

Além disso, a *Fenomenologia do espírito*, como lembra Lukács, centrava-se na categoria da alienação, tema recorrente entre os jovens-hegelianos e de importância decisiva para Feuerbach e o próprio Marx.

Segundo um outro intérprete, Hans-Georg Flickinger, Marx foi à *Fenomenologia do espírito* para buscar uma dialética fenomenológica da autoconsciência fundante da autonomia e da razão humanas, posta como *princípio pressuposto* do conhecimento. Com esse referencial teórico, lançou-se na crítica do trabalho estranhado e da propriedade privada, momentos bloqueadores da autorrealização dos homens. Para Flickinger, o entusiasmo de Marx pelo texto hegeliano impediu-o de perceber os problemas advindos dessa instrumentalização da fenomenologia dialética. E afirma:

> a tentativa marxiana pode ser entendida como determinada por um entusiasmo excessivo no que diz respeito à exposição hegeliana da autonomia humana, revitalizando apenas a crença nos ideais da revolução burguesa. Para Marx, a condição *sine qua non* da realização da liberdade estava no necessário reconhecimento da força motriz do sujeito enquanto *senhor de si mesmo e do processo da constituição dessa relação reflexiva*.[164]

Esse procedimento permitiu-lhe a bela descrição do trabalho estranhado, mas impediu-o de analisar a situação como decorrente do *poder do capital*, este sim o *princípio pressuposto* das reflexões do Marx maduro.

As interpretações de Lukács e Hans-Georg Flickinger são corretas. Mas para o entendimento da evolução intelectual do jovem Marx faz-se necessário enfatizar também que ele via a *Fenomenologia do espírito* como a "verdadeira matriz e segredo da filosofia hegeliana". A matriz nela presente é, sem dúvida, a descoberta e a descrição da "expressão *abstrata, lógica, especulativa*

[164] Hans-Georg Flickinger, *Marx e Hegel. O porão de uma filosofia social* (Porto Alegre, L&PM, 1986, pp. 70-71).

do processo da história";[165] e o segredo oculto que o jovem Marx pretende revelar é o fato de Hegel, pela primeira vez na história da filosofia, ter concebido "a produção do homem por si mesmo, como um processo", de ter visto o homem como *sujeito pressuposto,* "como resultado de seu próprio trabalho".[166] A atenção de Marx, portanto, vai concentrar-se na ideia de atividade, entendida, na linguagem da vida real, como trabalho, o meio pelo qual se realiza a autoprodução do homem no interior da alienação.

Como essa ideia de atividade não constava até então do referencial teórico de Marx, torna-se necessária uma breve retomada de seu pensamento no período anterior a 1844 para que possamos entender a dimensão radical da viragem teórica propiciada pela leitura de Hegel e, também, essa tentativa de revelação do segredo guardado em sua teoria da alienação.

A ATIVIDADE

Nos artigos de 1842-1843 para a *Gazeta Renana,* Marx aproximava-se do ideário dos "jovens-hegelianos", que separavam os assuntos espirituais pertencentes ao Estado (esfera da universalidade) dos interesses materiais da sociedade civil (os interesses particulares dos diversos grupos), valorizando, evidentemente, a esfera universal representada pelo Estado. Entretanto, ao contrário de outros pensadores dessa corrente filosófica, Marx manifestava uma indisfarçável simpatia para com os pobres, fato sempre assinalado pelos seus biógrafos. Enquanto os interesses privados dos ricos eram por ele considerados como *ativos* (baseados no egoísmo), os interesses dos pobres situavam-se na esfera da *passividade* e da privação ("interesses privados que sofrem"). Marx, portanto, por essa época, via os pobres como indivíduos *excluídos,* pertencentes a um grupo que, a rigor,

165 K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 413.
166 *Id., ibid.*, p. 417.

não forma uma classe, pois se encontra fora da sociedade civil, sem expressão política possível, incapaz de agir:

> (...) Marx não vê na miséria dos camponeses mais que seu aspecto passivo, suas necessidades, seus apuros e sofrimento. Por outro lado, a própria palavra alemã (*Leiden*) que emprega constantemente a propósito dos pobres significa, ao mesmo tempo, "sofrimento" e "passividade" e se emprega para designar todas as formas passivas de sofrimento: "suportar, tolerar, sofrer" etc.[167]

Nos textos teóricos de 1843, movendo-se na órbita da filosofia de Feuerbach, Marx estava longe de conferir qualquer interesse filosófico e político ao conceito de atividade. Quando, por exemplo, nos *Manuscritos de Kreuznach,* deparou com as diferenciações internas da sociedade civil, ele defendeu a ideia hegeliana segundo a qual houve um rompimento entre a estruturação das classes sociais e sua representação no Estado após a Revolução Francesa, transformando as diferenciações sociais em simples diferenças na vida privada, sem implicações políticas maiores.

Na nova sociedade a classe deixou de ser uma coletividade que contém o indivíduo. Os critérios de pertencimento (dinheiro e instrução) tornaram-se, para o indivíduo, mera contingência, que fez das classes uma "determinação externa ao indivíduo, pois não é inerente ao trabalho deste, nem se relaciona com ele como comunidade objetiva (...)".[168]

Nessa concepção atomística da sociedade civil, em que o trabalho não é o elemento formador da vida social, a classe trabalhadora só aparece negativamente:

> (...) a classe do trabalho concreto é menos uma classe da sociedade civil do que um terreno em que se baseiam e movem as esferas dessa sociedade.[169]

167 M. Löwy, *La teoría de la revolución en el jovem Marx* (México, Siglo XXI, 5ª ed., 1978, p. 46).
168 K. Marx, *Critique de l'État hégélien* (Paris, Union Général d'Édition, 1976, p. 124).
169 *Id., ibid.*, p. 124.

Essa visão da "classe do trabalho concreto" como um "terreno", isto é, uma matéria sem atividade, refletia as influências feuerbachianas. De fato, na filosofia de Feuerbach, o pensamento se desdobra de um sujeito; este, enquanto ser material, é ser passivo que registra, experimenta e sofre a determinação do mundo exterior. E quanto menos procurar interferir, mais próximo estará ele da verdade, entendida como desvelamento, revelação que se descortina à contemplação paciente e complacente. Vimos, no terceiro capítulo, como Marx, na "Crítica da filosofia do Direito de Hegel (Introdução)", atribuía toda a atividade à "cabeça", à filosofia, enquanto ao proletariado correspondia a imagem passiva do "coração".

Em 1844, o contato com o ativo movimento operário francês trouxe a necessidade de um pensamento alternativo à filosofia contemplativa de Feuerbach. Refletir sobre a atividade passa a ser uma orientação seguida por Marx e outros pensadores que confluíam nessa direção. E é exatamente sobre esse tema que Marx realiza a ruptura original, dando ao seu pensamento um perfil próprio e uma posição única em toda a história da filosofia.

Os economistas ingleses já haviam apontado para o papel da atividade na formação da riqueza. Com isso, a atividade, entendida diretamente como trabalho humano, ganhou uma dimensão terrena ignorada pela filosofia idealista. Mas essa dimensão limitava-se a um momento transitório da vida social (a sociedade capitalista), momento glorificado e eternizado por seus ideólogos.

Num outro contexto teórico, Moses Hess, distante da Economia Política, procurou dar um estatuto central ao conceito de atividade. Mas este, entendido numa ótica fichteana, circunscrevia-se à dimensão individual e espiritualista da consciência moral. Representante do movimento filosófico-político "verdadeiro socialismo", Hess acreditava, como os iluministas, que a emancipação humana se realizaria por meio do processo educacional.

O ponto de partida de Marx, nesse tema, é o Hegel da *Fenomenologia do espírito,* que havia colocado o conceito de atividade no centro de sua filosofia. E defrontar-se com Hegel é pôr-se diante de um abismo: nunca fica totalmente claro para o leitor se as categorias hegelianas emanam do puro pensamento ou se elas descolam da própria realidade.

Como para Hegel o pensamento é *objetivo* e real, e tem uma existência quase material, o leitor é sempre levado a uma posição dubitativa sobre as relações entre ser e pensamento. Há momentos em que Hegel é claramente idealista, fazendo derivar do pensamento toda a realidade. Noutros, entretanto, as categorias motrizes do pensamento parecem reflexos fiéis daquilo que já está dado na própria realidade material. Essa tensão é permanente na dialética idealista objetiva de Hegel e se manifesta com toda força quando o tema em questão é o trabalho. De que Hegel está realmente falando: do conceito de trabalho ou do trabalho do conceito?[170] Além disso, dentro da própria obra de Hegel, há diferenciações notáveis, como atesta a *Fenomenologia do espírito,* marcadamente idealista, ou as lições de Iena, que nos mostram um jovem Hegel surpreendentemente próximo do materialismo.[171]

---

170 Veja-se, a propósito, Gwendoline Jarczyk, "Concept du travail et travail du concept" *in Archives de Philosophie* (Paris, nº 48, 1985). O mesmo artigo saiu em português na revista *Filosofia Política,* (Porto Alegre, L&PM, n. I, 1984). Na versão brasileira, contrariamente à francesa, as longas citações de Hegel em alemão não estão traduzidas.

171 Não é por acaso que os filósofos de orientação marxista recorrem frequentemente a essa obra juvenil de Hegel. Mas aqui também não há consenso. Lukács, por exemplo, atribui a ela um papel decisivo na superação da antinomia entre "causalidade" e "teleologia", graças à prática, entendida como trabalho humano, como utilização de ferramentas. Esse, aliás, é o ponto de partida de toda ontologia do ser social de Lukács que pretende ser uma continuação da tradição filosófica pela qual passam Hegel, Marx e Engels – que vê no trabalho a função genética básica do autodesenvolvimento humano (Cf. G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (*op. cit.*). Já um autor contemporâneo, Habermas, recorre ao mesmo texto de Hegel para formular, em sua primeira versão, a teoria da ação instrumental e da ação comunicativa. Para Habermas, o trabalho, juntamente com a linguagem e a família seriam os elementos que originariamente constituiriam a sociabilidade humana em Hegel.

Na *Fenomenologia do espírito,* a referência do Marx de 1844, o conceito de atividade ocupa um lugar de destaque. Nos seus comentários críticos dessa obra, nas páginas finais dos *Manuscritos* de 1844, Marx retoma a ideia hegeliana de atividade (melhor dizendo, de autoatividade), vendo nela o próprio processo de produção do homem. Hegel, segundo Marx, "apesar de toda sua abstração, vê no trabalho o *ato* pelo qual o homem *se produz a si mesmo*"; "o homem real e, portanto, verdadeiro, aparece como um resultado de seu *próprio trabalho*".[172] Com isso, Hegel teria dado à ideia de trabalho, presente na Economia Política inglesa sob uma forma *particular* (restrita ao mundo burguês), uma dimensão ontológica *universal.* Mas essa formulação permaneceu abstrata: "o único trabalho que ele (Hegel) reconhece é o trabalho *espiritual*".[173]

A retomada crítica da atividade material assinala uma nova postura de Marx perante a teoria da alienação. Até então, esta havia sido instrumentalizada para adaptar-se à denúncia da separação entre o Estado e a sociedade civil. A sociedade civil, contudo, era vista numa perspectiva abstrata que ignorava a esfera da produção, o subterrâneo das relações econômicas. Agora, com a elevação da esfera da produção ao estatuto ontológico básico e estruturador da sociabilidade humana, Marx distancia-se simultaneamente de Hegel e Feuerbach.

Evidentemente, a ruptura com essas duas fortes influências permanece ainda emperrada pelo conhecimento precário da Economia Política, não permitindo a Marx desvelar a anatomia da sociedade

Mas, contrariamente à interpretação de Lukács, Habermas não vê hierarquia entre esses elementos e, muito menos, concede prioridade ontológica ao trabalho: "As categorias linguagem, instrumento e família designam três modelos básicos igualmente primitivos de relações dialéticas: a representação simbólica, o processo do trabalho e a interação que tem lugar com base na reciprocidade estabeleceu uma mediação entre o sujeito e o objeto, cada qual à sua maneira" (J. Habermas, "Trabalho e interação", *in Técnica e ciência como "ideologia"* (Lisboa, Ed. 70, 1987, p. 12).

172 K. Marx, "Manuscritos de Paris", *op. cit.*, p. 417.

173 *Id., ibid.*, p. 418.

civil e, com base nisso, construir uma teoria que reproduzisse o autodesenvolvimento do ser social. De qualquer modo, o passo decisivo já tinha sido dado com a descoberta da atividade material como responsável pela autoformação do gênero humano.

O homem, de ser sensível, passivo e sofredor passa a ser visto como o "ser automediador da natureza" que, por meio do trabalho, desprendeu-se da natureza, diferenciou-se dela, elevou-se acima de seus limites, e sobre ela passou a exercer uma ação transformadora. Marx, assim, atribui uma *prioridade ontológica* ao trabalho humano, a atividade material nascida com a invenção dos instrumentos de trabalho que medeiam o intercâmbio dos homens com a natureza e dos homens entre si. E como esses instrumentos não se encontram prontos na natureza, o homem se vê obrigado a, cada vez mais, fabricá-los: inicia-se, assim, o interminável processo de transformação do ambiente natural e humano, a incessante criação de mediações postas pelo processo de trabalho.

Com essa mediação material, o homem introduz *finalidades* na natureza. O trabalho surge então para o jovem Marx como a primeira e mais importante forma de *objetivação* do ser social. E dessa forma inicial de objetivação produz-se um duplo resultado:

– de um lado, ocorre uma mudança profunda e irreversível no mundo natural: a ação negativa do trabalho tirou a natureza de sua posição de indiferença, de paisagem distante e muda, ao fazer dela um complemento, uma extensão do mundo humano;

– de outro, ao mudar o mundo, o homem precisou adaptar-se à nova realidade circundante e, como ele é o resultado de suas condições de existência, mudadas estas, ele também se modifica.

O que é importante observar aqui é que o homem e a natureza não são mais vistos como coisas *separadas:* a natureza não age sobre o homem "de fora" e nem o homem "de fora" modifica a natureza. No primeiro caso (a natureza determinando a vida humana), teríamos o *mecanicismo* (uma causação física agindo sobre o homem

como se fosse uma força externa); no segundo (o homem distanciado que manipula a natureza), o *finalismo* (o homem propondo arbitrariamente finalidades para o mundo exterior).

Na perspectiva monista do jovem Marx, há um rompimento com essas posições que acenam para o distanciamento e a exterioridade: as relações dos homens com a natureza são vistas por intermédio da mediação da atividade material.

O dualismo feuerbachiano, sombra que acompanhara o jovem Marx, é deixado para trás juntamente com suas demais implicações teóricas. Marx, repondo o relacionamento entre o homem e a natureza como um relacionamento mediado pela atividade intelectual e material, em permanente automovimento, formula, pela primeira vez, o germe de sua concepção monista e materialista da vida social. Seguindo esse caminho chegará, alguns anos depois, a precisar o conjunto de elos sociais derivados da relação ontológica primária. Em 1844, Marx enfatiza a atividade como princípio gerador da socialidade (o que apenas anuncia os estudos da trama das relações sociais) e elege o *sujeito pressuposto* como ponto de partida (mas um sujeito ainda concebido individualmente e não o sujeito captado como uma totalidade).

De qualquer modo, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a nova concepção impõe-se como um divisor de águas entre, de um lado, a nascente ontologia materialista e, de outro, as sombras da fenomenologia dialética de Hegel e o materialismo empirista de Feuerbach, que, não obstante, ainda coexistem residualmente com a nova postura. A luta de Marx para desenvolver seu próprio pensamento baseado nessas duas influências contraditórias é o tema a ser tratado em seguida.

MARX E HEGEL: A RECONCILIAÇÃO COM A DIALÉTICA

Além do enfrentamento com a *Fenomenologia do espírito*, Marx, na obra que estamos analisando, tece alguns breves co-

mentários sobre a *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Nessa última obra, síntese de todo o sistema hegeliano, a natureza despontava como o *segundo momento*, aquele em que o Espírito sai de si e se aliena. Marx ironiza essa passagem do sistema hegeliano, observando que a natureza é aí concebida de modo idealista, como um momento do pensamento abstrato, movido pelo "aborrecimento" e pela "nostalgia de um conteúdo" (...).[174]

Concebendo a natureza como o momento inicial, Marx segue Feuerbach em seu intento de inverter a teoria da alienação. Mas o faz visando entender a história real dos homens. Não estamos, portanto, acompanhando as aventuras de um pensamento abstrato "entediado", que busca enfim encontrar-se com um conteúdo real, como em Hegel, e nem perante a denúncia de um fenômeno circunscrito à área da consciência (a religião), como em Feuerbach. Marx, agora, lança-se ao estudo da história humana, história concebida ainda abstratamente, já que não havia chegado à descoberta da categoria modo de produção.

Contra a história abstrata do sistema hegeliano protagonizada pelo pensamento "entediado", Marx propõe a história real da autocriação do homem pela atividade material, o trabalho. O trabalho, assim, surge como o promotor do processo de autocriação, opondo-se à visão hegeliana, em que tudo é façanha do pensamento lógico:

> A *Lógica* – o *dinheiro* do espírito, o *valor* especulativo, *mental* do homem e da natureza – é a essência deste mundo que, tendo perdido todo interesse por suas próprias qualidades reais, converteu-se em irreal; é um *pensamento estranhado*, que, por conseguinte, deve fazer abstração da natureza e do homem real: o pensamento *abstrato*.[175]

O caráter abstrato, alienado, do mundo apresentado pela filosofia hegeliana fez com que Marx, uma vez mais, recorresse à

[174] K. Marx, *op. cit.*, p. 430.
[175] *Id., ibid.*, p. 415.

analogia com o dinheiro. Equiparado a esse objeto enfeitiçado, o percurso lógico de Hegel também expressa a *abstração* das propriedades humanas: um mundo irreal, vazio, despovoado, que exilou de suas fronteiras os homens ativos e a natureza. Essa realidade fantasmagórica é a característica de toda a filosofia hegeliana, cuja matriz, segundo o jovem contestador, é a *Fenomenologia do espírito*. Enfocando essa obra, Marx nos diz que ela apresenta um "duplo erro":

1) mesmo quando fala da *riqueza* e do *poder do Estado*, entendidos como "substância alienada da substância humana", Hegel, na verdade, está tratando da "alienação do pensamento puro". A essência da alienação, aquilo que precisa ser superado, "não é a *inumanidade* com que o ser humano se *objetiva* em oposição consigo mesmo"[176], mas a oposição existente nas fronteiras internas do pensamento abstrato;

2) consequentemente, embora Hegel reclame para o homem o mundo objetivo, a verdadeira essência humana é o espírito. Nessa contradição entre o que é exigido (o mundo humano) e o que é posto efetivamente em seu lugar (a figura abstrata do espírito), Marx descobre o caráter crítico inconsciente da *Fenomenologia do espírito*. Esse caráter transparece nos trechos dedicados à "consciência infeliz", à "consciência honrada", à luta entre "a consciência nobre e a vil" etc. Nesses momentos, observa Marx, encerram-se, "de forma ainda alienada, os elementos *críticos* de âmbitos inteiros, como a religião, o poder do Estado, a vida burguesa etc.".[177]

Assinalando essa contradição, Marx capta a tensão nela expressa entre a esfera do pensamento e a realidade ou, como diria Lukács, a tensão irresoluta entre a *falsa* e a *verdadeira* ontologia de Hegel. E, com base nisso, procura libertar a ontologia materialista

[176] *Id., ibid.*, p. 416.
[177] *Id., ibid.*, p. 417.

prisioneira do pensamento abstrato, para, assim, revelar o *segredo* oculto na fenomenologia hegeliana:

> O extraordinário da "Fenomenologia" de Hegel e de seu resultado – a dialética da negatividade como princípio motor e gerativo – consiste portanto em haver concebido a produção do homem por si mesmo como um processo, a objetivação como perda do objeto, como estranhação e como superação da estranhação; uma vez percebida a essência do *trabalho*, o homem objetivo, o homem real e, portanto, verdadeiro, aparece como resultado de seu *próprio trabalho*.[178]

A esse elogio segue-se uma crítica: Hegel, reconhecendo no trabalho o ato de realização do homem, retém apenas o seu lado *positivo*, ficando, assim, no mesmo nível da economia clássica, pois ignora o lado *negativo* do trabalho, o seu estranhamento, base de toda a exploração capitalista. A parcialidade desse enfoque, na obra de Hegel, é interpretada por Marx como uma decorrência necessária do fato de ela não distinguir a *objetivação* (as formas pelas quais o homem se exterioriza, realizando-se em seu fazer) da *alienação* (uma forma particular e degradada de objetivação).

Na filosofia hegeliana a história real acaba se confundindo com o movimento abstrato do autodesenvolvimento do Espírito. Fechado em si mesmo, relacionando-se com os seus próprios objetos, o "pensamento ensimesmado" parece prescindir do mundo real: para ele o objeto real, diz Marx, é um "escândalo".

Propondo uma dialética centrada em objetos reais, Marx separa claramente o momento positivo da *objetivação* – aquele em que o homem exterioriza suas forças essenciais e se reconhece em suas obras – do momento negativo da *alienação*, quando, por razões históricas e sociais, o resultado de sua objetivação deixa de ser reconhecido. Assim, o primeiro momento, o da objetivação, da afirmação ontológica do homem, ganha uma materialidade

[178] *Id., ibid.*, p. 417.

inexistente em Hegel. Tal materialidade pressupõe a irredutível alteridade do mundo objetivo que, mesmo sendo reconhecido pela consciência humana, a ela permanece exterior, contrariamente à mística identidade entre sujeito/objeto da dialética hegeliana.

A essa teoria da objetividade como externalidade material ineliminável do mundo real, em relação à consciência dos indivíduos, Marx acrescenta um segundo momento, aquele da alienação, como o resultado histórico e transitório da degradação ocasionada pela propriedade privada. É somente a partir desse momento historicamente datado, revelado e velado pela economia clássica, que a objetivação deixou momentaneamente de acompanhar o processo de humanização, tomando-se, dessa forma, sinônimo de alienação e estranhamento. Com isso, o homem deixou de reconhecer-se em suas obras, tendo a sua essência contraposta e negada por sua existência social. Marx é bem preciso nessa distinção:

> O produto do trabalho é o trabalho fixado em um objeto, convertido em uma coisa, é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho é a sua objetivação. No mundo da Economia Política, essa realização do trabalho aparece como a perda para o trabalhador *de sua realidade*, a objetivação como *perda do objeto e escravização a ele*, a apropriação como alienação, como estranhamento.[179]

O trabalho humano aparece, assim, em duas dimensões: é, antes de mais nada, a determinação ontológica fundamental; mas, no mundo da propriedade privada e da divisão do trabalho, torna-se o fundamento de toda a alienação. Por não distinguir objetivação de alienação, Hegel não pôde apontar a forma degradada do trabalho na sociedade burguesa. E justamente Hegel que, ao revelar pela primeira vez o papel ontológico determinante da *atividade*, havia aberto o caminho para se pensar a superação da alienação. Mas, ao equiparar a alienação com a objetivação, observa István

[179] *Id., ibid.*, p. 349.

Mészáros, não pôde mais estabelecer a distinção "entre qualquer atividade que se 'exterioriza' e suas manifestações 'alienadas', e como é inconcebível negar qualquer 'exteriorização' sem negar a própria atividade, o conceito hegeliano de '*Aufhebung*' não pode ser senão uma negação abstrata, imaginária, da alienação como objetivação em geral. Assim, Hegel, ao fim, atribui a mesma característica de absoluto e de universalidade à forma alienada da objetivação e, portanto, anula conceitualmente a possibilidade de uma superação real da alienação".[180]

Essa identificação hegeliana entre objetivação e alienação foi, não obstante, aceita por diversos autores marxistas.[181]

Além de separar a *objetivação* da *alienação*, Marx estabelece uma diferenciação entre a alienação (*entäusserung*) e estranhamento (*entäusserung*); diferenciação raramente seguida por seus tradutores, que uniformizam os significados utilizando sempre o primeiro termo. A esse respeito, esclarece István Mészáros:

> quando a ênfase recai sobre a "externalização" ou "objetivação", Marx usa a palavra alienação; quando quer ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil em sua própria obra, ele emprega a palavra estranhamento.[182]

Da leitura crítica de Hegel, Marx, como vimos, trouxe para o centro de sua reflexão a atividade material dos homens. Nesse

[180] I. Mészáros, *Marx: a teoria da alienação* (Rio de Janeiro, Zahar, 1981, pp. 84-85).

[181] Entre eles, o Lukács de *História e consciência de classe*, livro publicado nove anos antes dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Na importante obra de Lukács, a superação da alienação deveria ser efetivada pela consciência de classe do proletariado, considerado messianicamente como um pensador coletivo capaz de realizar a unidade entre sujeito e objeto. A superação da alienação, nessa perspectiva, confunde-se com a superação da própria objetividade. O materialismo, aqui, cede lugar a um idealismo alucinado que cancela a objetividade e a externalidade do real. Com base nessa obra genial e equivocada, diversos autores marxistas retomaram acriticamente a identificação entre objetivação e alienação, sendo acompanhados pelos filósofos existencialistas, que acreditavam ser a alienação um dado inerente à condição humana e não um produto histórico determinado a ser superado pela prática revolucionária dos homens.

[182] I. Mészáros, *op. cit.*, p. 281.

sentido, vinculou o projeto de emancipação humana à esfera da produção. O mundo do trabalho – com suas intrincadas e ainda desconhecidas mediações – tornou-se, baseado nisso, a referência central para a superação positiva da alienação.

Tal superação não é vista – já em 1844 – como um retorno ao passado, uma volta romântica à sociabilidade originária, um regresso à natureza. A evolução da vida social não é um erro a ser corrigido, quando os homens olharem para trás e se conscientizarem de que a origem de seus males teve início com o desenvolvimento das forças produtivas, a divisão do trabalho, a propriedade privada etc. A superação da alienação não é um movimento regressivo, um salto para trás, visando anular a história real para reconstituir um idílico estágio anterior de harmonia quebrada pelo progresso social.

A compreensão marxiana da história como um processo necessário e ininterrupto de objetivações, responsáveis pela autocriação e autodesenvolvimento das capacidades humanas, descarta a nostalgia de um tempo simples, quando os homens ainda não haviam explicitado as suas potencialidades e nem mergulhado no mundo dilacerado da alienação. Nada é mais estranho ao pensamento de Marx que esse romantismo anticapitalista e seu culto a uma vida simples de comunhão entre o homem e a natureza. A ruptura com a natureza e o desenvolvimento das forças produtivas, ao contrário, são, para Marx, o desenvolvimento das capacidades humanas, o processo pelo qual o homem estendeu um conjunto de mediações em seu relacionamento com a natureza. A reivindicação do comunismo não implica a "perda do mundo objetivo produzido pelo homem, uma pobreza de volta à simplicidade antinatural, indiferenciada".[183]

O que interessa a Marx é o desenvolvimento da *natureza humana* e não a identificação simplória e "indiferenciada" desta com

[183] K. Marx, *op. cit.*, p. 425.

a natureza exterior. Mészáros captou bem essa questão ao tratar da superação da alienação, a *Aufhebung* proposta por Marx. Haveria uma nítida distinção entre o que ele chamou de "mediações de segunda ordem" (a propriedade privada, a divisão do trabalho etc.) e a "mediação de primeira ordem" (a atividade produtiva). A superação das mediações refere-se somente àquelas de segunda ordem e nunca ao próprio trabalho, a atividade ontológica fundamental:

> O ideal de uma "transcendência positiva" da alienação é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das "mediações" (*propriedade privada – troca – divisão do trabalho*) que se interpõem entre o homem e a sua atividade e impedem que o homem se realize em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade (...). Em consequência, qualquer tentativa de superar a alienação deve definir-se em relação a esse absoluto, precisa se opor à sua manifestação numa forma alienada.[184]

A centralidade do trabalho, em sua posição estratégica de primeira forma de objetivação, abre perspectivas revolucionárias para o pensamento marxiano. A primazia da atividade produtiva no processo de autoformação do homem deixa claro, para quem quiser ver, que o trabalho para Marx não é uma mera "ação instrumental". Ele se toma, para os indivíduos tomados individualmente, essa atividade mecânica, inconsciente e desumanizadora. Não importa: para o conjunto da sociedade as objetivações alienadas dão sequência ao desenvolvimento social e são elas que engendram as possibilidades de superação do trabalho estranhado.

A primazia ontológica da "mediação de primeira ordem" remete o processo de emancipação humana para o interior do mundo do trabalho. Já o amesquinhamento da dimensão ontológica do trabalho – considerado como "ação instrumental", reduzido indevidamente a uma "mediação de segunda ordem" – faz da

[184] I. Mészáros, *op. cit.*, pp. 74-75.

emancipação humana uma atividade da consciência, uma ação promovida pelos intelectuais pequeno-burgueses e restrita à crítica da racionalidade e da técnica como manipulação, da ciência como forma de legitimação, da "ação comunicativa" como chave de uma emancipação bem comportada etc. Em qualquer dessas propostas da moderna "crítica crítica", que transforma a teoria revolucionária numa palatável *kulturkritik*, ocorre um descentramento da atividade ontológica fundamental e uma apressada despedida da classe operária.

MARX E FEUERBACH: A RUPTURA ANUNCIADA

O ajuste de contas com a dialética obrigou Marx a referir-se diversas vezes a Feuerbach, o único entre os jovens-hegelianos a manter uma "relação crítica" com o pensamento hegeliano. A extrema simpatia com que Feuerbach é tratado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e, logo depois, em *A sagrada família,* expressa o reconhecimento de Marx para com o pensador que, pela primeira vez, insistiu na necessidade de se fazer uma inversão materialista da filosofia de Hegel. Mas também aqui, como nos textos anteriores, Marx apropria-se dos aforismos de Feuerbach com uma certa liberdade, atribuindo-lhes um alcance inimaginável para o seu autor. E mais que isso: a apropriação muitas vezes violenta o sentido original, conferindo-lhe uma entonação destoante com o ideário feuerbachiano, mas afinada com os novos rumos do pensamento de Marx.

Esse procedimento apaixonado de apropriação transformadora teve como resultado final a subsunção da antropologia feurbachiana aos propósitos da nascente ontologia materialista anunciada no texto. Constatando a iminente ruptura entre os dois autores, István Mészáros afirmou:

> quase todas as observações feitas por Marx em suas *Teses sobre Feuerbach,* nos primeiros meses de 1845, podem ser encontradas nos *Manuscritos de 1844*, embora sem referências críticas explícitas ao próprio Feuerbach.[185]

A afirmação é um tanto exagerada: diante de um texto difícil e contraditório como esse inconcluso manuscrito é temerário fazer afirmações tão taxativas; mas, por outro lado, a afirmação não deixa de ser pertinente: a tensão entre a ontologia materialista aí proposta e a influência persistente e residual da filosofia contemplativa de Feuerbach atinge um tal paroxismo que, sob pena de inviabilizar a coerência da reflexão marxiana, tornava urgente desembaraçar-se daquele materialismo passivo e paralisante. A ruptura com Feuerbach, portanto, está anunciada, mas ainda aguardando a oportunidade de sua efetiva consumação.

Segundo Marx fez questão de enfatizar, a grandeza de Feuerbach deve ser debitada às *três formulações críticas lançadas contra o pensamento hegeliano.* Coube a Feuerbach o mérito de:

> 1) ter demonstrado que a filosofia não é mais que a religião transposta em conceitos e desenvolvida pelo pensamento; que não é senão uma outra forma e modo de existência da alienação do ser humano e, portanto, igualmente reprovável.[186]

Ao equiparar a religião com a filosofia especulativa de Hegel, interpretando ambas como formas de alienação, Marx está se referindo às diversas passagens em que Feuerbach fez essa aproximação como, por exemplo, no quinto parágrafo dos *Princípios da filosofia do futuro,* em que se pode ler:

> a *essência* da filosofia especulativa não é outra coisa que *a essência de Deus racionalizada, realizada, atualizada.* A filosofia especulativa é a teologia *verdadeira, consequente* e *racional.*[187]

---

185 I. Mészáros, *op. cit.* p. 213.

186 K. Marx, *op. cit.*, p. 412 (As duas próximas citações de Marx encontram-se nesta mesma página.)

187 L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques* (Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 129).

A inversão materialista de Feuerbach propõe, no lugar da teologia racionalizada, um pensamento que "fale o idioma humano", uma filosofia em "carne e osso". Investindo contra qualquer princípio abstrato que se desenvolve de costas para a realidade humana, reivindica em seu lugar uma filosofia "que produz o pensamento retirando-o de seu oposto, da matéria, da essência, dos sentidos".[188] Essa proposta de um novo filosofar, feita em nome da emancipação dos sentidos e numa ótica empirista, abriu, para o jovem Marx, a passagem para o materialismo.

> 2) Haver fundado o verdadeiro *materialismo* e a *ciência real*, ao converter a relação social "do homem com o homem" no espírito fundamental da teoria.

Afirmando ser Feuerbach o criador do "verdadeiro materialismo", Marx deixa pressuposto que há uma diferença substantiva a separar o contestador da dialética hegeliana daquele antigo materialismo, vigente nos séculos 17 e 18, ao qual dedicou, pouco depois, uma das seções de *A sagrada família*. Como essa diferença não é explicitada, talvez se possa dizer, correndo os riscos de uma imputação *a posteriori*, que, apesar dos pontos de semelhança e do comum combate à religião, o materialismo humanista de Feuerbach distancia-se do antigo materialismo por ver a religião não como um erro, um desvio do intelecto em relação à verdade, e, sim, como uma produção da consciência humana, um fenômeno ideológico amplo, com causas materiais por ele desconhecidas, mas que envolvem profundamente a consciência dos indivíduos. Marx, tendo já percebido a determinação social das ideias – tanto as religiosas quanto as econômicas –, procurava aprofundar as intuições feuerbachianas, tirando delas consequências sociais e políticas.

Em seguida observa que a novidade do "verdadeiro materialismo" estaria no fato de ter convertido a "relação social de homem

[188] L. Feuerbach, *A essência do cristianismo* (Campinas, Papirus, 1988, p. 28).

a homem" no espírito de sua teoria. A afirmação é parcialmente correta se dirigida ao espírito da teoria marxiana e não à de Feuerbach. Fazendo essa atribuição indevida, Marx parece dar razão a Molière: "je prend mon bien ou je le trouve" (...) Convém recordar, a propósito, a semelhança entre o texto em questão e a carta enviada a Feuerbach em 11 de agosto de 1844: aquela carta que lhe rende homenagem por ter fornecido um fundamento filosófico ao comunismo com o seu conceito de gênero humano, e que Marx, desvirtuando as coisas, queria igualar ao conceito de sociedade.

Como já vimos no primeiro capítulo, Marx violentou o conceito feuerbachiano de gênero humano, forçando uma significação que lhe era totalmente estranha. As relações genéricas em Feuerbach realizam-se na consciência de cada um dos indivíduos. Elas são relações intersubjetivas, exemplificadas modelarmente no relacionamento amoroso. Nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ao contrário, as relações sociais são vistas como expressão seja das objetivações postas pela atividade material humanizadora, responsável pela autoformação do homem, dos seus sentidos, de sua consciência etc., seja do trabalho estranhado (no caso determinado de uma sociedade em que os homens não se reconhecem mais nas suas objetivações). Nos dois casos o trabalho é visto como uma mediação material interposta entre os indivíduos, relacionando-os entre si, dando uma estruturação a toda vida social.

Evidentemente o Marx de 1844 tinha uma concepção de relações sociais ainda marcadas pelo atomismo feuerbachiano, já que o fulcro de sua argumentação era a relação entre o trabalhador individual e o capitalista. A essa concepção vem se somar a presença da "dialética do senhor e do escravo" da *Fenomenôlogia do espírito* de Hegel, presente na descrição do trabalho estranhado. Mas, apesar dessa dupla influência, a historicização do gênero humano e a ênfase na dimensão ontológica do trabalho já anunciam a necessidade de ascender a uma perspectiva

totalizante que considere o *ontos* como a totalidade material, o conjunto das relações sociais, e não mais o trabalhador alienado tomado individualmente. Feuerbach, numa direção contrária, enfocava a relação homem a homem na perspectiva do diálogo intersubjetivo entre o "eu" e o "tu", que tanta influência teria, tempos depois, no existencialismo cristão.

> 3) Haver oposto à negação da negação, que se pretendia o absolutamente positivo, outro positivo baseado em si mesmo e fundamentado positivamente por si mesmo.

Segundo Feuerbach, o movimento ternário da dialética hegeliana inicia-se com o infinito, a Ideia abstrata (a religião, a teologia), para ser negado no segundo momento (aquele do finito, do sensível, do real, do particular) e, finalmente, ser recuperado no terceiro momento, o da filosofia, quando a teologia, que havia sido negada, é reafirmada enquanto pensamento racional.

Contra essa confirmação da teologia sob uma forma filosófica, Feuerbach propõe que se tome como ponto de partida o segundo momento (o particular, o finito, o sensível), rejeitando a universalidade abstrata do início hegeliano, bem como o recurso da mediação na autoconstituição dos seres. Não é preciso insistir no tom pejorativo atribuído à abstração e à mediação e nem na sua contrapartida, a exaltação empiricista do imediato: "a singularidade e a individualidade", diz Feuerbach, "pertencem ao ser, a universalidade ao pensamento". Estamos aqui em pleno nominalismo, já que o universal não existe fora do pensamento, da consciência dos sujeitos e, portanto, reduz-se à abstração.[189]

Marx, em meio a uma polêmica sem possibilidade de conciliação, constata a existência de duas concepções radicalmente diferentes da positividade:

[189] Sobre essa questão, ver Jaime Labastida, "Marx: ciência e economia política", *in Temas de Ciências Humanas* (São Paulo, Ciências Humanas, nº 9, 1980).

> Deste modo, Feuerbach concebe a negação da negação como *mera* contradição da filosofia consigo mesma, como filosofia que volta a afirmar a teologia (transcendência etc.) depois de havê-la negado e, portanto, contra si mesma.
>
> O ato assertivo, a afirmação e confirmação de si mesma contida na negação da negação, resulta assim concebida como asserção inconfessada, carente de segurança de si mesma e, por conseguinte, contaminada com seu contrário, vacilante e, portanto, necessitada de demonstração em vez de demonstrar-se por sua própria existência. A certeza da asserção sensível, baseada em si mesma, se lhe opõe então direta e imediatamente.[190]

A citação de Marx põe em relevo as duas concepções de positividade com as quais vai dialogar.

Hegel, segundo Feuerbach, constitui a positividade utilizando-se do movimento de dupla negação. O positivo, inicialmente, desponta como negação do abstrato, mas, no passo seguinte, na negação da negação, ele e a Ideia abstrata se reconhecem e se reconciliam formando uma positividade absoluta, uma síntese apoteótica do abstrato e do empírico, do pensamento e do ser.

Feuerbach, por sua vez, diz Marx, interpreta a negação da negação como um mero movimento do "pensamento que quer superar-se com seus próprios meios" e, contra este, propõe como ponto de partida o verdadeiro positivo, o segundo momento da dialética, dado imediatamente à senso-percepção, dispensando, portanto, o movimento automediador de constituição do ser.

Perante essas duas posições antagônicas, Marx acompanha Feuerbach *somente* na crítica ao caráter especulativo e místico da filosofia hegeliana, fazendo restrições à sua unilateralidade, que deixa escapar o "segredo" escondido na dialética, ao jogar fora, junto com a água suja da teologia, a criança que ele quer que cresça e se desenvolva:

[190] K. Marx, *op. cit.*, pp. 412-413.

totalizante que considere o *ontos* como a totalidade material, o conjunto das relações sociais, e não mais o trabalhador alienado tomado individualmente. Feuerbach, numa direção contrária, enfocava a relação homem a homem na perspectiva do diálogo intersubjetivo entre o "eu" e o "tu", que tanta influência teria, tempos depois, no existencialismo cristão.

> 3) Haver oposto à negação da negação, que se pretendia o absolutamente positivo, outro positivo baseado em si mesmo e fundamentado positivamente por si mesmo.

Segundo Feuerbach, o movimento ternário da dialética hegeliana inicia-se com o infinito, a Ideia abstrata (a religião, a teologia), para ser negado no segundo momento (aquele do finito, do sensível, do real, do particular) e, finalmente, ser recuperado no terceiro momento, o da filosofia, quando a teologia, que havia sido negada, é reafirmada enquanto pensamento racional.

Contra essa confirmação da teologia sob uma forma filosófica, Feuerbach propõe que se tome como ponto de partida o segundo momento (o particular, o finito, o sensível), rejeitando a universalidade abstrata do início hegeliano, bem como o recurso da mediação na autoconstituição dos seres. Não é preciso insistir no tom pejorativo atribuído à abstração e à mediação e nem na sua contrapartida, a exaltação empiricista do imediato: "a singularidade e a individualidade", diz Feuerbach, "pertencem ao ser, a universalidade ao pensamento". Estamos aqui em pleno nominalismo, já que o universal não existe fora do pensamento, da consciência dos sujeitos e, portanto, reduz-se à abstração.[189]

Marx, em meio a uma polêmica sem possibilidade de conciliação, constata a existência de duas concepções radicalmente diferentes da positividade:

[189] Sobre essa questão, ver Jaime Labastida, "Marx: ciência e economia política", *in Temas de Ciências Humanas* (São Paulo, Ciências Humanas, nº 9, 1980).

> Deste modo, Feuerbach concebe a negação da negação como *mera* contradição da filosofia consigo mesma, como filosofia que volta a afirmar a teologia (transcendência etc.) depois de havê-la negado e, portanto, contra si mesma.
>
> O ato assertivo, a afirmação e confirmação de si mesma contida na negação da negação, resulta assim concebida como asserção inconfessada, carente de segurança de si mesma e, por conseguinte, contaminada com seu contrário, vacilante e, portanto, necessitada de demonstração em vez de demonstrar-se por sua própria existência. A certeza da asserção sensível, baseada em si mesma, se lhe opõe então direta e imediatamente.[190]

A citação de Marx põe em relevo as duas concepções de positividade com as quais vai dialogar.

Hegel, segundo Feuerbach, constitui a positividade utilizando-se do movimento de dupla negação. O positivo, inicialmente, desponta como negação do abstrato, mas, no passo seguinte, na negação da negação, ele e a Ideia abstrata se reconhecem e se reconciliam formando uma positividade absoluta, uma síntese apoteótica do abstrato e do empírico, do pensamento e do ser.

Feuerbach, por sua vez, diz Marx, interpreta a negação da negação como um mero movimento do "pensamento que quer superar-se com seus próprios meios" e, contra este, propõe como ponto de partida o verdadeiro positivo, o segundo momento da dialética, dado imediatamente à senso-percepção, dispensando, portanto, o movimento automediador de constituição do ser.

Perante essas duas posições antagônicas, Marx acompanha Feuerbach *somente* na crítica ao caráter especulativo e místico da filosofia hegeliana, fazendo restrições à sua unilateralidade, que deixa escapar o "segredo" escondido na dialética, ao jogar fora, junto com a água suja da teologia, a criança que ele quer que cresça e se desenvolva:

[190] K. Marx, *op. cit.*, pp. 412-413.

> Mas Hegel concebia a negação da negação, enquanto implica uma relação positiva, como a única e verdadeira asserção e, enquanto implica uma relação negativa, como o único ato verdadeiro e autônomo de todo ser. Com isso não fez senão descobrir a expressão *abstrata*, *lógica*, *especulativa* do processo da história, mas que ainda não se converteu na história *real* do homem enquanto sujeito pressuposto; ela é apenas o ato da *criação* do homem, a história de seu *nascimento*.[191]

Marx, assim, anuncia o projeto de aprofundar "a história real do homem", o que implica retomar a dialética numa perspectiva diferente do idealismo hegeliano. Feuerbach é deixado para trás, já que sua filosofia contemplativa em nada pode colaborar para o estudo da autoformação do homem pelo trabalho: nela não há lugar para o ato de criação, para a história. Toda a sua filosofia é um contínuo vai-e-vem: do ser do homem à projeção fantástica de sua essência em Deus e, daí, para o movimento desalienador de repúdio à religião e de reapropriação da essência pelo homem. Esse regresso triunfal, contudo, nada trouxe de novo, nada acrescentou ao ser, apenas livrou-o da religião.

E para Marx tratava-se agora de retomar a "história real do homem", posta pelo trabalho material e, com tal base, propor a superação da fonte de toda alienação. Para isso, fazia-se necessário aquele movimento superador do presente que ele chamou de negação da negação, de superação positiva da propriedade privada, de comunismo.

A reivindicação do comunismo como negação da negação marca, assim, a reaproximação do jovem Marx com a dialética. Não estamos mais diante da reconciliação do pensamento ensimesmado, mas de um terceiro momento realmente novo: a superação positiva da alienação instaura um salto de qualidade na sociedade humana. Essa reapropriação da vida social pelos homens conscientes, que agora se reconhecem em suas objetivações,

[191] K. Marx, *op. cit.*, p. 413.

em nada se parece com o regresso feuerbachiano à integridade do homem liberto da religião. A história social dos vários séculos em que a propriedade privada dividiu os homens não é considerada por Marx como um simples mal-entendido a ser corrigido com a volta a uma sociabilidade originária: trata-se, na verdade, de um desenvolvimento social necessário, feito à revelia da vontade individual dos atores, mas que, como necessidade cega arrastando a todos, criou enfim a possibilidade do ato consciente subversivo de retomada da produção social por parte dos trabalhadores.

Esse reencontro do ser com sua essência, pela própria imprecisão conceitual de sua formulação, de clara ressonância feuerbachiana, tem levado muitos autores a dissolver a novidade marxiana na antropologia humanista de Feuerbach. Vamos, por isso, tentar agora estabelecer os pontos de continuidade e de ruptura dessa antropologia com a ontologia materialista de Marx.

A conceituação marxiana de homem nos *Manuscritos econômico-filosóficos* parte diretamente de Feuerbach: o homem é visto inicialmente, dentro do espírito do humanismo naturalista daquele autor, como um "ser real, corpóreo, assentado sobre a terra firme e compacta, que respira e expande todas as forças da natureza". Mas esse indivíduo natural e *passivo* também é, segundo afirmará Marx, um ser *ativo*.

Reproduzindo quase que literalmente Feuerbach, Marx observa inicialmente que o homem, como os animais e as plantas, é um *ser passivo*, carente, dependente e limitado. E explica:

> A *fome* é uma *necessidade* material e, portanto, requer uma *natureza* exterior, um *objeto* exterior para poder satisfazer-se e sossegar-se. (...) O sol é o *objeto* da planta (...). Um ser que não tem um objeto fora de si não é objetivo (...) um ser *sem objeto* é algo irreal, imaterial, um ser criado pela razão, isto é, imaginário, um produto da abstração. Ser *sensível*, isto é, real, consiste em ser objeto dos sentidos, objeto *sensível*, isto é, ter objetos sensíveis exteriores, objetos de seus sentidos. Ser sensível é ser *passivo*.

> O homem como ser objetivo sensível é, portanto, um ser que *padece* e, como sente seu sofrimento, um ser *apaixonado*.[192]

Estamos em pleno sensualismo e atomismo feuerbachiano. Se "ser real" é ser "objeto dos sentidos", o critério de realidade é dado de forma imediata aos nossos sentidos. Logo, um critério empírico (o *trabalho abstrato,* por exemplo, não é sensível, embora exista e seja o elemento que permite entender o *valor* plasmado na mercadoria pela atividade humana. O próprio valor também não é "sensível" e nem por isso deixa de ser objetivo em sua ação reguladora do intercâmbio material entre os homens). Por outro lado, se ser objetivo é ser objeto de outro ou para outrem, somos levados a uma concepção atomista de objetividade. A realidade tornou-se um *particular* que exclui o universal. Na dialética, ao contrário, seja a de Hegel ou do Marx maduro, a realidade é o todo, o universal (sujeito e objeto). E, como essa totalidade não tem nenhum objeto fora de si – sob pena de deixar de ser o todo e transformar-se numa parte coexistindo ao lado de outra –, ela, seguindo o argumento feuerbachiano endossado pelo jovem Marx, não é objetiva.

Ao lado dessa conceituação puramente feuerbachiana, Marx afirma também que o homem é um *ser ativo.* Como um ser *apaixonado,* o homem vive intensamente os dois sentidos que Marx atribui à paixão. Em primeiro lugar, paixão é sofrimento, carência, limite. E nisso Marx acompanha Feuerbach que considerava que "um ser sem afecção é um não ser". Mas a paixão, para Marx, diferentemente de Feuerbach, também é vista como "a aspiração enérgica das faculdades humanas em direção a seu objeto".[193] Nesse novo sentido, paixão é *atividade,* é movimento de dentro para fora, é impulso inerente à realização do homem. O homem, afirma Marx,

[192] K. Marx, *op. cit.*, pp. 421-422.
[193] K. Marx, *op. cit.*, p. 422.

> tem que se confirmar por sua própria ação, tanto em seu ser quanto em seu saber. Nem os objetos *humanos* são os objetos naturais que se apresentam imediatamente, nem os sentidos humanos *são,* em sua realidade direta, objetiva, sensibilidade *humana,* objetividade humana. A natureza não se encontra adequada ao ser *humano* nem objetiva nem subjetivamente.[194]

Com essa nova formulação altera-se totalmente o relacionamento entre o homem e natureza. O homem não é mais um ser de "afecção", passivo, entregue à contemplação da natureza e nela apenas reconhecendo a sua essência espelhada. E nem os objetos por ele perseguidos estão dados, imediatamente, nessa natureza inalterável, sempre igual a si mesma, alheia ao movimento da história.

Para Marx o homem exterioriza-se como um ser natural *humano,* afirmando sua humanidade no relacionamento ativo com o mundo natural. E agindo sobre a natureza, conclui Marx, "o homem tem sua gênese, a *história;* mas esse ato genético lhe é consciente e, enquanto tal, se supera a si mesmo. A história é a verdadeira história natural do homem".[195] Essa capacidade de superar-se confirma o caráter mutável da essência humana, a historicidade que acompanha o fazer-se do homem.

A natureza, por outro lado, perde a sua condição de parceira silenciosa e cúmplice à disposição do olhar contemplativo e desinteressado do homem. Os objetos que este persegue não são somente os objetos naturais mas, cada vez mais, *objetos sociais.* Para isso ele nega, transforma a natureza pela atividade material, colocando, assim, mediações para, com elas, poder adequar os objetos naturais aos seus interesses sempre renovados. Esse processo interminável de objetivações, pelo qual o homem exterioriza suas forças essenciais e distancia-se da natureza, foi resumido por Marx

[194] K. Marx, *op. cit.*, p. 422.
[195] K. Marx, *op. cit.*, pp. 422-423.

numa frase sintética: "a história da indústria (...) é o *livro aberto* das *forças humanas essenciais*".[196]

Essas novas ideias expostas por Marx não se voltam ainda contra Feuerbach. É somente em *A ideologia alemã,* ao falar sobre as relações do homem com a natureza, que Marx irá ajustar as contas com esse autor e com a influência dele recebida em diversos momentos dos *Manuscritos econômico-filosóficos:*

a) Marx refere-se aí a uma passagem dos *Princípios da filosofia do futuro* em que Feuerbach desenvolve a tese segundo a qual o *ser* do homem (ou de qualquer outro animal) é, simultaneamente, a sua *essência.* Assim, haveria uma harmonia imediata do ser com a realidade natural circundante (as relações que conformam sua existência). Ora, diz Marx, essa posição conformista, satisfeita consigo mesma, encontra a sua refutação viva e completa na situação vivida pelo proletariado: o *ser* dessa classe encontra-se em contradição gritante com sua *essência.* E isso não é um acidente, uma fatalidade à qual os trabalhadores devem se resignar. Aliás, a própria ação prática dos trabalhadores revoltados demonstra o sentido de sua luta: colocar o seu ser em concordância com sua essência;[197]

b) além dessa contestação básica, Marx volta-se para a concepção feuerbachiana de natureza, observando que ela permanece circunscrita à mera exterioridade, isto é, à natureza ainda não tocada, não transformada pelo trabalho humano. Por isso, observa com ironia, Feuerbach não pode perceber que a verdadeira essência de sua consciência, o "mundo sensível" a rodeá-lo, "não é algo diretamente dado por toda a eternidade e constantemente igual a si mesmo", mas, ao contrário, "é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações"[198] e, por isso,

> até os objetos da "certeza sensível" mais simples são dados somente pelo desenvolvimento social, a indústria e o intercâmbio comercial. Assim, é sabido que a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região há poucos séculos por obra do *comércio* e, tão-somente *por meio* dessa ação de uma determinada sociedade e de uma determinada época, foi entregue à "certeza sensível" de Feuerbach.[199]

Com essa redefinição radical das relações entre o homem e a natureza, Marx explicitou suas diferenças com Feuerbach. Nos Manuscritos de 1844, contudo, elas permaneceram amalgamadas num texto ambíguo, repleto de contradições. Mas há uma passagem em que Marx aponta o abismo separando a antropologia humanista de sua proposta de uma ontologia materialista:

> as *sensações,* paixões etc. do homem não são somente características [estritamente] antropológicas, mas afirmações *ontológicas* da essência (natureza) humana.[200]

A reivindicação de uma ontologia centrada nas objetivações postas pelo trabalho humano indicam um caminho a seguir e a necessidade de desvencilhar-se do materialismo empirista que enforma a antropologia feuerbachiana. Em *A ideologia alemã* Marx dá o arremate final a essa necessidade ao observar: "à medida que Feuerbach é materialista, não aparece nele a história e à medida que leva a história em consideração, não é materialista".[201] Essa constatação, como dissemos, não é explicitada nos *Manuscritos*

196 K. Marx, *op. cit.*, p. 384.

197 K. Marx e F. Engels, *La ideologia alemana* (Barcelona, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1972, pp. 45-46). Esta edição espanhola não reproduz, justamente neste ponto, alguns parágrafos posteriormente descobertos e acrescentados às edições originais, que tratam da não concordância entre a *essência* e o *ser* da classe operária. Por isso, recorri à edição francesa de 1968 das Éditions Sociales (pp. 74-75) e à tradução brasileira de 1977, publicada pela Editora Grijalbo (pp. 62-63).

198 K. Marx, *op. cit.*, p. 47.

199 K. Marx, *op. cit.*, p. 47.

200 K. Marx, "Manuscritos de Paris", *op. cit.*, p. 405.

201 K. Marx, *La ideologia alemana, op. cit.*, p. 49.

econômico-filosóficos. Mas um ano antes, numa carta a Ruge, em 13 de maio de 1843, Marx já manifestava sua inquietação e sua esperança:

> os aforismos de Feuerbach não têm senão um defeito a meus olhos: eles remetem muito à natureza e pouco à política. É entretanto a única aliança que pode permitir à filosofia de hoje tornar-se verdade.[202]

Em 1844, a reivindicação de um pensamento verdadeiro que expressa o autodesenvolvimento do ser social pôs de lado as antigas esperanças, prenunciando a inevitável ruptura da aliança entre natureza e política presente no pensamento de Feuerbach.

[202] *Marx-Engels correpondance* (Paris, Éd. Sociales, 1971, t. I., pp. 289-290).

CONCLUSÃO

De 1843 a 1844, o *fio vermelho* da teoria revolucionária de Marx deslocou-se de uma posição basicamente feuerbachiana para um novo patamar, no qual as influências conflitantes de Feuerbach e Hegel coexistiam ao lado da nova problemática aberta pelo contato com a Economia Política – a chave da anatomia da sociedade civil, apenas entrevista pelo jovem crítico. Em meio às rápidas mudanças em tão curto espaço de tempo, a teoria crítica do Marx jovem-hegeliano transformou-se numa ontologia materialista incipiente que orientou os posteriores estudos de Economia Política. O materialismo de Feuerbach e a dialética de Hegel passam por uma simbiose crítica, por um processo de síntese original, para servir de fundamento orientador às pesquisas marxianas.

Os intérpretes, ao enfrentarem essa vertiginosa evolução em seu pensamento, nem sempre discernem satisfatoriamente a ruptura entre os dois momentos da evolução intelectual do autor. Tomam geralmente em bloco a produção de 1843-1844 (o que de certa forma é correto, já que estamos diante das metamorfoses de um pensamento em um breve espaço de tempo), mas, sintomaticamente, acabam elegendo um ou outro momento como o de nascimento da nova teoria e, assim, incorrem em contradição.

Lukács, por exemplo, procura aproximar o jovem Marx da dialética hegeliana, vendo como o ponto comum dos dois autores a centralidade conferida ao conceito de totalidade. Por isso acredita erroneamente que "desde o início" Marx já se afastara de Feuerbach por este autor não atribuir à totalidade um lugar cen-

tral, já que sua filosofia era basicamente empirista.[203] Mas quando se dá esse afastamento? Quando começa o começo? Não é ainda no texto de 1844, em que o vislumbre de uma mal percebida totalidade material coexistia com o empirismo feuerbachiano, e muito menos em 1843, quando a totalidade era rechaçada.

Apesar da reverência prestada aos *Manuscritos de Kreuznach,* estes em nada serviam a Lukács. Por isso, apega-se somente ao texto de 1844, escolhendo os *Manuscritos econômico-filosóficos* como ponto inicial para reinterpretar o legado marxiano e construir a sua estética.

A dificuldade de compreensão do itinerário do pensamento do jovem Marx está radicada na interpretação da profunda dimensão operada pela ruptura de 1844, momento da descoberta da Economia Política, do movimento operário francês: fatores que o levaram a refazer suas relações com Hegel e Feuerbach e, assim, abrir caminho para repensar a realidade social sob o prisma da nascente ontologia. O *fio vermelho* da teoria revolucionária atravessou a filosofia daqueles dois autores, alinhavando ideias díspares, deslocando-as do contexto originário e conferindo-lhes novos significados.

Nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos,* essa transfiguração crítica surge na descrição do homem como um ser apaixonado, entendendo-se a paixão ao mesmo tempo como *afecção* e *energia* dirigida ao objeto exterior. Inicialmente, a paixão havia sido concebida na história do pensamento como uma perturbação do espírito, como o resultado paralisante de uma ação exterior que faz do homem um ser paciente, no sentido etimológico da palavra. O romantismo, reagindo a essa interpretação, quis ver na paixão a força responsável por toda a criação humana. Hegel retomou

[203] Cf. G. Lukács, *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (São Paulo, Ciências Humanas, 1979, p. 140).

esse aspecto ativo, mas submeteu a paixão aos planos astuciosos da razão, que faz os indivíduos se debaterem e, assim, cumprirem sem saber os objetivos por ela traçados nos bastidores.

Marx, discorrendo sobre o tema, o faz apropriando-se de dois princípios caros a Feuerbach e Hegel: a passividade sofredora que o primeiro atribui à matéria e o ativismo redentor que o segundo conferia à consciência. Esses dois princípios, transfigurados, preparam o caminho para o posterior conceito de práxis, anunciado na visão do homem como um ser natural que é, ao mesmo tempo, *passivo, dependente* e *limitado,* pois os objetos de seus impulsos encontram-se fora dele e dele são independentes; mas, também, um ser *ativo,* dotado de *forças naturais, faculdades* e *impulsos.*[204]

Na base dessa descoberta está a investida na *Fenomenologia do espírito* de Hegel e a inversão materialista proposta por Marx. A compreensão daí advinda da atividade como "atividade material", como trabalho, como mediação material entre o homem e a natureza, é um momento novo na história da filosofia, que supera tanto o ativismo abstrato da consciência em Hegel quanto o pragmatismo ideológico da Economia Política inglesa. Segundo observou István Mészáros, baseado nisso "o *trabalho,* em sua 'forma sensível', assume sua significação universal na filosofia de Marx".[205]

Tanto a paixão quanto o trabalho são conceitos híbridos prenunciando a práxis. Em 1844 e nas *Teses sobre Feuerbach* a práxis recebe a designação provisória de "atividade empírica" ou "atividade sensível". Trata-se de designações mescladas exatamente porque expressam as duas influências presentes em Marx: "atividade" remete a Hegel e "empírica" ou "sensível" a Feuerbach. Referindo-se

[204] Cf. K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in OME 5/Obras de Marx y Engels,* (Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 421).

[205] I. Mészáros, *Marx: a teoria da alienação* (Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 83).

à atividade, Marx liberta-se de Feuerbach e reconcilia-se com Hegel. Mas o caráter "sensível", "empírico" da atividade aproxima-o do materialismo, por intermédio de Feuerbach.

Sob essas duas influências conflitantes Marx realiza a sua síntese original. "Atividade empírica" ressoa como uma fusão entre o ativismo da consciência e os objetos empíricos, entre pensamento e matéria. Entretanto, o termo "empírico", de clara ressonância feuerbachiana, sugere um materialismo hesitante, particularista, ainda não sistemático e universal. Mais tarde, Marx irá dedicar-se ao estudo de uma totalidade material que não se confunde mais com a particularidade empírica captável pelos sentidos. A dialética materialista, então, será a teoria racional do movimento dos universais, distante, portanto, do materialismo sensualista de Feuerbach, uma teoria dos seres particulares apreendidos pela intuição imediata, aos quais não é conferida a qualidade de existirem independentemente da consciência que os contempla.

Essa interpretação da práxis como síntese entre matéria e consciência não é, evidentemente, pacífica.

De um lado, a tentativa de transformar o marxismo numa ciência quimicamente pura desenvolveu-se a partir de uma passagem de Engels que identificava práxis com "experimentação" e "indústria". Engels, dessa forma, abriu caminho involuntariamente para a cisão entre teoria e prática, fornecendo também elementos para que se consolidasse uma versão caricata do "materialismo dialético", o estudo teórico das leis gerais vigentes na natureza, na sociedade e no pensamento (portanto: a nova versão da filosofia marxista, com suas inevitáveis três leis da dialética e demais simplificações grosseiras); e, como extensão, o "materialismo histórico", o estudo da realização daquelas leis no interior da vida social. Desvaneceu-se, desse modo, a perspectiva unitária e ontológica do pensamento de Marx.

A história dos homens tornou-se um momento da história natural, já que o desenvolvimento social é regulado pelas mesmas leis da história natural, e a teoria ficou restrita à tarefa de "descobrir" os rumos inevitáveis do processo histórico, predeterminados por leis tão inflexíveis e férreas quanto aquelas existentes na natureza; uma vez conhecidas essas leis, à prática caberia o papel modesto de realizar as etapas necessárias de um processo que se desenvolve mecanicamente. O materialismo histórico tornou-se, assim, uma mera aplicação do materialismo dialético à história humana.

De outro lado, manifestaram-se diversos autores no sentido de valorizar o aspecto ativo do marxismo em oposição ao determinismo econômico. Para esses, o marxismo não é uma ciência pura, mas uma "filosofia da práxis". Desde Labriola, passando pelo jovem Lukács, Korsch, Gramsci, Marcuse, Petrovic, Kosik etc., desenvolveu-se, de diferentes formas, a tentativa de reinterpretar filosoficamente o marxismo. Nesse novo registro, procurava-se dar ênfase ao caráter dialético em detrimento do materialismo, o que se expressou, inicialmente, pela desconsideração da natureza, relegada a um pano de fundo, apenas uma referência muda para se entender a história humana. Como pensamento dialético, o marxismo surgia aqui como unidade imediata de teoria e prática, cabendo a essa última o papel determinante: todo saber constitui-se como sua expressão direta. Com isso, abandonava-se o determinismo cego das leis naturais invadindo a história social e tirando do homem toda a iniciativa necessária para inventar o seu destino e propor finalidades ao desenvolvimento da sociedade humana. Mas a desconsideração da natureza trouxe consigo um voluntarismo exacerbado que autonomizava a ação dos homens, fazia tábula rasa das mediações materiais e propiciava um retorno à identidade entre sujeito e objeto nos moldes do idealismo hegeliano (esse é o caso típico do jovem Lukács).

A polêmica posta nesses termos está longe de querer encerrar-se. Os defensores da "filosofia da práxis" argumentam, com razão, contra o determinismo naturalista: a transferência das leis da dialética da na-

tureza para a vida social, gerando, assim, um fatalismo imobilista. Por outro lado, os críticos da "filosofia da práxis" demonstram, também com razão, o abandono da perspectiva materialista. Timpanaro, a propósito, observou: "(...) o recurso à práxis constitui com frequência um modo de não falar, ou de falar pouco do materialismo".[206]

Na raiz dessa interminável polêmica encontra-se o caráter híbrido do conceito de práxis a embaralhar a visão dos litigantes. O equilíbrio entre o aspecto material e o espiritual que o constituem é facilmente quebrado quando se enfatiza um dos lados em detrimento do outro, dando origem, respectivamente, ao determinismo naturalista ou ao romantismo idealista. Consciente desse perigo, o próprio Marx, em 1844, encarregou-se de juntar as duas perspectivas, conservando-as e superando-as numa síntese dialética que ele chamou de "naturalismo consequente" ou "humanismo". Essa posição nova, diz ele, "se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, ao mesmo tempo, a verdade que abarca ambos".[207] Ou ainda:

> somente no estado de sociedade o subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade, perdem sua oposição e, portanto, sua existência como antíteses.[208]

Extensão direta da definição do homem como "o ser automediador da natureza", a práxis desloca-se para o centro da nascente ontologia e afirma-se como conservação-superadora da antiga antinomia entre "o lado ativo", representado pela consciência na filosofia idealista de Hegel, e o caráter sensível e material da realidade empírica, tal como reivindicava Feuerbach.

[206] Sebastiano Timpanaro, *Práxis, materialismo y estructuralismo* (Barcelona, Fontanella, 1973, pp. 52-53). Uma retomada dessa polêmica entre nós encontra-se na discussão travada entre Adelmo Genro Filho e Caio Navarro de Toledo. Ver, do primeiro, "Introdução à crítica do dogmatismo", *in Teoria & Política* (São Paulo, Ed. Brasil Debates, nº I, 1980); e, do segundo, "O antiengelsismo: um compromisso contra o materialismo", *in Teoria & Política, op. cit.*, nº 2.

[207] K. Marx, "Manuscritos de Paris", *in O.M.E. 3/Obras de Marx y Engels, op. cit.*, p. 421.

[208] *Id., ibid.*, p. 384.

A práxis, para usarmos a linguagem do Marx não dialético de 1843, seria portanto um *mixtum compositum,* um momento híbrido, um "ferro-de-madeira": como o silogismo hegeliano, ela parece ser fruto de um artifício lógico, uma esperteza do intelecto interessado em acobertar as contradições. Em 1844, ao contrário, a superação do dualismo e a volta às mediações dialéticas recusam o *aut-aut* maniqueísta e integram os termos contrários como momentos constitutivos de uma unidade.

Embora Marx se aproxime de Feuerbach ao defender o caráter sensível da realidade (forma embrionária e tosca de um materialismo contaminado pelo empirismo), há uma clara reconciliação com Hegel na aceitação do ativismo da consciência e na recusa da postura contemplativa. Aliás, o conceito de práxis guarda também uma evidente analogia com a noção hegeliana de *vontade livre,* "a unidade de espírito teórico e espírito prático".[209] Em Hegel, como vimos no quarto capítulo, a vontade livre do homem vence a distância e a oposição dos objetos do mundo exterior por meio da posse; a propriedade privada, como reconhecimento jurídico da posse, exprime a materialização da vontade, a objetivação do sujeito. Exprime, portanto, a junção do elemento *material,* apropriado pelo sujeito, com o reconhecimento referendado pela *consciência* de todos.

A essa influência de Hegel, mais uma vez presente, deve-se acrescentar a de outros autores, como Fichte, Cievzkówski e Hess, que também enformavam os horizontes teóricos do jovem Marx. Mas a novidade trazida por este é a *produção da vida material,* esboçada em 1844 e plenamente explicitada em *A ideologia alemã.*

A partir daí a práxis ocupa o lugar central no itinerário do jovem Marx, sob as designações de "atividade real e concreta", "atividade empírica", "atividade revolucionária prático-crítica" etc.

[209] Ver, a propósito, S. Mercier-Josa, "L'ancrage hégélien de la notion marxiste de práxis", *in Pour lire Hégel et Marx* (Paris, Éd. Sociales, 1980).

Nas obras da maturidade, ela se bifurca e se concretiza para dar conta do estudo científico do mundo capitalista:

> o conceito de práxis é substituído, de um lado, pelo conceito de produção como momento primordial de um processo, que compreende a distribuição e a circulação; e de outro, pelo de luta de classes: o termo prática continua, em todo caso, a ser empregado como oposição ao que é simplesmente pensado.[210]

Em 1845-1846, Hegel e Feuerbach passam a ter sua importância relativizada na elaboração do novo patamar do vigoroso pensamento marxiano que então se inicia. Encerra-se o ciclo da filosofia clássica alemã: a filosofia enquanto filosofia começa a ser ultrapassada por um pensamento disposto a efetivar-se nos combates da vida social.

Se o proletariado é o herdeiro da filosofia clássica alemã, Hegel e Feuerbach já cumpriram o seu papel e podem ser definitivamente esquecidos. Definitivamente? Difícil acreditar nessa hipótese quando se constata que esses dois grandes autores, como sombras, continuaram perseguindo os caminhos de Marx.

Feuerbach, por exemplo, havia exercido um fascínio especial em Marx, nos jovens-hegelianos e nas novas gerações de pensadores. Mas o entusiasmo por Feuerbach, como bem observou Agnes Heller, é coisa de juventude:

> Feuerbach encontrou – de uma ou outra maneira – ao menos no século 19, um fértil solo no coração da *juventude,* mas o coração dos *adultos* se separou dele. Da mesma maneira que todo pensador de importância se viu obrigado uma vez a atravessar o "*Feuer-Bach*", no pensamento maduro de todos eles cresceu a distância em relação a Feuerbach, a atitude crítica frente a ele, chegando com frequência até o desprezo.[211]

[210] *Id., ibid.*, pp. 195-196.

[211] Agnes Heller, "Ludwig Feuerbach redivivo", *in Crítica de la ilustración* (Barcelona, Península, 1984, p. 98.)

Parte do fascínio, sem dúvida, deve ser creditado ao aspecto iconoclasta de sua crítica à religião, crítica narrada em páginas de rara beleza, composta por aforismos e frases elegantes que cativam o leitor e o deixam à vontade para tirar das inconclusas assertivas a interpretação que melhor convier à sua imaginação. Marx, como tentamos mostrar, não resistiu a esse fascínio em seu estágio no "purgatório" feuerbachiano. Numa carta dirigida ao mestre em 11 de agosto de 1844, época da redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos,* ainda confessava a "estima excepcional e – permita-me a palavra – o amor que tenho pelo senhor".

Já no ano seguinte, tendo atingido a outra margem do "rio de fogo", Marx seguiu o seu caminho e parece ter esquecido as lições de Feuerbach. A travessia tinha-se cumprido e os dois personagens separaram-se para sempre. Sabe-se que na velhice Feuerbach interessou-se pelas ideias do discípulo rebelde, leu o primeiro volume d'*O capital* e ingressou no partido social-democrata. Marx, cada vez mais distante da paixão juvenil, raras vezes referiu-se àquela filosofia contemplativa que tanto o seduzira, mas depois lhe pareceu indiferente, já que suas preocupações políticas não combinavam com a visão desinteressada da natureza. Em 1865 Marx teve a oportunidade de reler, 21 anos depois, um exemplar de *A sagrada família* e escreveu a Engels para declarar que eles não deviam sentir vergonha daquela obra juvenil, embora considerasse "cômico" o culto a Feuerbach.

De qualquer forma, é difícil acreditar que a paixão juvenil não tenha deixado nenhum vestígio. "De tudo fica um pouco", ensina Drummond: no plano dos sentimentos e também na vida intelectual, as paixões, corroídas pela ação do tempo sobrevivem como resíduo e buscam formas novas de realização. Marx, talvez, nunca se livrou totalmente de Feuerbach, como podemos entrever nas hesitações presentes na "Introdução" de 1857, quando a plena adesão ao método dialético de Hegel é bloqueada pelas dúvidas

do empirismo, ou então, na recorrência a alguns temas feuerbachianos que o acompanharam por toda a vida, como a alienação, o fetichismo etc.

Feuerbach, esquecido por Marx, vingou-se postumamente projetando certas ideias nos pensadores do século 20 que, para combater o marxismo, retomaram a associação entre totalidade e totalitarismo, ou então, fornecendo pistas para as teorias alternativas ao marxismo (a psicanálise freudiana etc.). E mais ainda: a presença de Feuerbach esteve difusa entre formas de pensamento românticas e revolucionárias, procurando competir com aquela tradição racionalista que reunia numa continuidade linear Hegel, Marx e Lenin. Segundo observou certa vez A. Schimidt, se os estudantes europeus em 1968 tivessem mais cultura, teriam saído às ruas levando o retrato de Feuerbach ao lado dos de Marcuse e Mao. Precursor de toda a moderna contracultura, Feuerbach antecipou os temas da revolução dos costumes e da ecologia, temas que estão por trás dos diversos movimentos alternativos do século 20.

Diferente foi o destino das relações entre Marx e Hegel. A contestação global de 1843 foi sendo substituída por uma aproximação cada vez maior, destinada a tornar-se um dos temas mais difíceis para os estudiosos do legado marxiano.

Marx recorre, e não por acaso, à *Ciência da Lógica* pouco antes de iniciar a redação de *O capital*. Voltava, assim, a percorrer os caminhos do ser: não mais o ser sensível e imediato da filosofia contemplativa de Feuerbach e nem aquele ser obscuro e místico de Hegel, puro pensamento objetivo. Para Marx, retomar à ontologia significava entregar-se à vida do objeto, a este ser mediado, material, representado pela totalidade concreta e ativa, que se autodesenvolve por suas próprias forças.

A pecha de "totalitária", lançada por Feuerbach à totalidade espiritual de Hegel, foi de novo acionada no século 20, só que

desta vez para atingir também Marx e, principalmente, Lenin. A bem da verdade, Marx sempre defendeu Hegel dessa associação indevida que pretendia dissolver a realidade dos seres particulares nas profundezas gélidas do mar único da totalidade, na diluição dos diversos, *under a general principle,* como disse certa vez.

Os modernos críticos da totalidade, entretanto, continuam repisando o antigo equívoco, tão antigo, aliás, que o próprio Hegel em sua época já tinha estado às voltas com aqueles que viam na totalidade uma norma geral indiferenciada, um princípio geral, um conceito vago e ameaçador. Na *Estética,* reproduziu e criticou uma passagem de Schiller: "triste é o império do conceito: tem mil formas mutáveis. Só fabrica, pobre e vazio, uma única".[212] Feuerbach, como vimos no primeiro capítulo, voltou ao tema, usando como apoio uma citação de São Tomás de Aquino: Deus era sábio por conhecer os mínimos detalhes, "não considera em bloco, como *um só tufo,* os cabelos da cabeça humana, mas os conta e os conhece todos um a um".

A totalidade de Hegel e a de Marx, a despeito de suas diferenças essenciais, nunca eliminou o pluralismo dos diversos pela sua submissão forçada a uma generalidade indiferenciada: ao contrário, pretendia que no momento da integração final todos se reconhecessem no universal sem prejuízo de suas diferenças específicas. O cada vez mais atual projeto marxiano de emancipação humana, do comunismo como negação da negação, nada tem a ver, diríamos nós, com a uniformização silenciosa e submissa de todos perante o formalismo impessoal de uma burocracia repressiva, como não se cansaram de repetir os seus inimigos. A emancipação humana, segundo Marx, acena para uma sociedade entendida como uma totalidade autoconsciente que superou as contradições e na qual os indivíduos se identificam e se reconhecem na produção social coletiva.

212 G. F. Hegel, *Estética I. A ideia e o ideal* (Lisboa, Guimarães Ed., 1972, 2ª ed., p. 34).

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. *Análise crítica da teoria marxista.* Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

AVINERI, S. *O pensamento político e social de Karl Marx.* Coimbra, Ed. Coimbra, 1978.

BEDESCCHI, G. *Marx.* Lisboa, Edições 70, 1989.

_____. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx.* Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1975.

BORNHEIM, G. A. *Dialética. Teoria. Práxis.* 2ª ed. Porto Alegre/Rio de Janeiro, Globo, 1983.

BOTTIGELLI, E. *A gênese do socialismo científico.* São Paulo, Edições Mandacaru, 1989.

CABADA, M. *El humanismo premarxista de Feuerbach.* Madrid, La Editora Católica, 1975.

CALVEZ, J. Y. *O pensamento de Karl Marx.* Porto, Livraria Tavares Martins, 1962.

CHASIN, J. Democracia política e emancipação humana. *Ensaios,* São Paulo, Editora e Livraria Escrita, 13, 1984.

_____. "Poder político e representação (três supostos e uma hipótese constituinte)". *Ensaios,* São Paulo, Editora e Livraria Escrita, 15/16, 1986.

CHERNYSHEVSKY, N. G. *Selected philosophical essays.* Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1963.

CORNU, A. *Carlos Marx – Federico Engels.* Buenos Aires, Editorial Platina e Editorial Stilcofrag, 1965.

_____. "Marx: le rejet de la théorie de la valeur et la critique de la notion de travail chez Hegel". *La Pensée,* Paris, 197, 1977. Tradução para o português *in* Vilhena, V. de M. (org.). *Marx e Hegel (Marx e o "caso" Hegel).* Lisboa, Livros Horizonte, 1985.

DAL PRA, M. *La dialéctica en Marx.* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971.

DELLA VOLPE, G. *Della Volpe.* São Paulo, Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, org. Wilcon Jóia Pereira.)

ENGELS, F. *Escritos de juventud de Federico Engels.* Tradução e organização Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

_____. "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã". *In* MARX, K. & ENGELS, F., *Obras escolhidas.* Rio de Janeiro, Vitória, 1963, v. 3.

_____. "Esboço de uma crítica da economia política". *In* NETTO J. P. (org.). *Engels.* São Paulo, Ática, 1981. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)

FAUSTO, R. *Marx: lógica & política.* 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo.* Campinas, Papirus, 1988.
_____. *Preleções sobre a essência da religião.* Campinas, Papirus, 1989.
_____. *Manifestes philosophiques.* Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel. O porão de uma filosofia social.* Porto Alegre, L&PM Editores, 1986.
GAY, P. *Freud – uma vida para o nosso tempo.* São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
GENRO FILHO, A. "Introdução à crítica do dogmatismo". *Teoria & Política,* São Paulo, Brasil Debates, nº 1, 1980.
GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho.* São Paulo, Difusão Europeia, 1966.
HABERMAS, J. "Trabalho e interação" *In Técnica e ciência como "ideologia".* Lisboa, Edições 70, 1987. HEGEL, F. G. *Filosofía del derecho.* Buenos Aires, Claridad, 1968.
_____. *Estética 1. A ideia e o ideal.* 2ª ed. Lisboa, Guimarães Ed., 1972.
HELLER, A. "Feuerbach redivivo". *In Crítica de la ilustración.* Barcelona, Ediciones Península, 1984.
JARCZYK, G. "Concept du travail et travail du concept". *Archives de Philosophie,* Paris, 48, 1985. Tradução para o português *in Filosofia Política,* Porto Alegre, L&PM Editores, 1, 1984.
KONDER, L. "Hegel e a práxis". *Temas de Ciências Humanas,* São Paulo, Liv. Ed. Ciências Humanas, 6, 1979.
_____. *Marxismo e alienação.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.
LABASTIDA, J. "Marx: ciência e economia política". *Temas de Ciências Humanas,* São Paulo, Liv. Ed. Ciências Humanas, 9, 1980.
LÁPINE, N. *O jovem Marx.* Lisboa, Editorial Caminho, 1983.
LENIN, V. I. *Cuadernos filosoficos.* Buenos Aires, Ed. Estudio, 1963.
LIFSHITZ, M. *The philosophy of art of Karl Marx.* Great Britain, Pluto Press, 1973.
LOGE, C. J. *Karl Marx e a literatura: primeiros escritos (1835-1841).* São Paulo, USP, 1979. Mimeo.
LUKÁCS, G. "Moses Hesse i problemi della dialettica idealística". *In Scritti politici giovanili.* Bari, Ed. Laterza, 1972.
_____. *Il giovane Marx.* Roma, Ed. Riuniti, 1978.
_____. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* Barcelona, Grijalbo, 1963.
_____. "Feuerbach e la letteratura tudesca". *In* FRUCO, Vitorio (org.). *Intellettuali e irrazionalismo.* Pisa, ETS, 1984.
_____. *Nueva historia de la literatura alemana.* Buenos Aires, Editorial de la Pleyade, s/d.
_____. *Realistas alemanes del siglo XIX.* Barcelona, Grijalbo, 1970.
_____. *Aportaciones a la historia de la estetica.* Barcelona, Grijalbo, 1965.

_____. *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.* São Paulo, Liv. Ed. Ciências Humanas, 1979.
_____. *Ontologia do ser social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel.* São Paulo, Liv. Ed. Ciências Humanas, 1979.
_____. *Littérature, philosophie, marxisme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1978.
LÖWY, M. *Teoria de la revolución en el joven Marx.* 5ª ed., México, Siglo XXI, 1978.
MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx.* Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
MARKUS, G. *Teoria do conhecimento no jovem Marx.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
MARX, K. "Luther as arbiter between Strauss and Feuerbach", *In* EASTON, L. D. & GUDDAT, K. H. (orgs). *Writings of the young Marx on philosophy and society.* New York, Anchor Books, 1967.
_____. *Critique de l'Etat hégélien.* Paris, Union Général d'Éditions, 1976.
_____. *Critica della filosofia hegeliana del diritto publico.* Roma, Ed. Riuniti, 1983.
_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economia política (borrador) 1857-1858.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
_____. *Crítica da economia política.* São Paulo, Martins Fontes, 1977.
_____. *Cuadernos de París [notas de lectura de 1844].* México, Ed. Era, 1974.
_____. *Manuscrits de 1844.* Paris, Editions Sociales, 1968.
_____. *O capital.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
MARX-ENGELS. *Correspondance.* Paris, Editions Sociales, 1971. Tomo I.
_____. *La ideologia alemana.* Barcelona, Grijalbo, 1972.
_____. *OME 5/Obras de Marx y Engels.* Barcelona, Grijalbo, 1978.
_____. *La première critique de l'economie politique.* Paris, Union Général d'Éditions, 1972.
_____. *A sagrada família.* São Paulo, Moraes, 1987.
MARX, K. & RUGE, A. *Los anales franco-alemanes.* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.
MCLELLAND, D. *De Hegel a Marx.* Barcelona, A. Redondo Editor, 1972.
_____. *Marx y los jovens hegelianos.* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.
MÉZSÁROS, I. "Il rinnovamento del marxismo e l'attualitá storica dell'offensiva socialista". *Problemi del Socialismo,* Milano, 23, 1982.
_____. *Marx: a teoria da alienação.* Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

MEHRING, F. *Karl Marx: vida e obra.* Lisboa, Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1974.
MERCIER-JOSA, S. *Pour lire Hegel et Marx.* Paris, Editions Sociales, 1980.
MONDOLFO, R. "Feuerbach e Marx", *In Estudos sobre Marx.* São Paulo, Mestre Jou, 1967.
NETTO, J. P. "Sade e a contraface do liberalismo". *In Democracia e transição socialista.* Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990.
_____. "A propósito da crítica de 1843". *Escrita/Ensaio,* São Paulo, Editora e Livraria Escrita, 11/12, 1983.
_____. *Capitalismo e reificação.* São Paulo, Liv. e Ed. Ciências Humanas, 1981.
PAPAIOANNOU, K. "Hegel et Marx: interminable débat". *In* MARX, K. *Critique de l'État hégélien.* Paris, Union Général d'Éditions, 1976.
ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico.* Madrid, Editorial Alberto Corazón, 1971.
RIHS, C. *L'école des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français.* Paris, Éditions Antrophos, 1978.
RUBEL, M. *Karl M3arx. Essai de biographie intellectuelle.* Paris, Éditions Marcel Riviere et Cie, 1971.
SAMPAIO, A. B. & FREDERICO, C. "Feuerbach e as Mediações" *Revista Novos Rumos,* São Paulo, Novos Rumos, 8/9, 1988.
_____. "Marx, 1843". *Revista Novos Rumos,* São Paulo: Novos Rumos, 2, 1986.
_____. "A sociedade civil em Hegel". *Revista Novos Rumos,* São Paulo, Novos Rumos, 3, 1986.
_____. Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na *Crítica da filosofia do direito. Crítica Marxista,* I, São Paulo, Brasiliense, 1994.
SCHIMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada.* Madrid, Taurus Ediciones, 1975.
TIMPANARO, S. *Práxis, materialismo y estructuralismo.* Barcelona, Editorial Fontanella, 1973.
TOLEDO, C. N. "O antiengelsismo: um compromisso contra o materialismo". *Teoria & Política,* São Paulo, Ed. Brasil Debates, 2, 1980.
VÁSQUEZ, A. S. *Filosofia y economia en el joven Marx.* Barcelona, Grijalbo, 1978.
_____. "Economia y humanismo." *In* MARX, K. *Cuadernos de París [notas de lectura de 1844].* México, Ed. Era, 1974.
_____. *As ideias estéticas de Marx.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

Reconcilia-se com a dialética e passa a defender a superação do capitalismo. Mais que isso: nos *Manuscritos*, Marx inaugura uma concepção absolutamente original para tratar os temas econômicos e define a problemática que orientará toda sua vida intelectual.

O ano de 1844 marca o início da ontologia marxiana, a tentativa de reproduzir idealmente o movimento do *ser social* – a autoformação do homem pelo trabalho e as barreiras sociais postas pelo capitalismo à sua plena realização. A nova concepção rompe com os estudos parciais e atomizados para, em seu lugar, propor, ainda que timidamente, uma análise totalizante da vida social. Por isso, nos *Manuscritos*, as análises de economia coexistem com observações sobre filosofia e estética.

Refazendo esse percurso intelectual, Celso Frederico expõe claramente os embates travados por Marx com Feuerbach e Hegel. O referencial teórico serve para tornar compreensível o conjunto de temas desenvolvidos por Marx: as relações do Estado com a sociedade civil, o direito, a política, a alienação, a religião, o trabalho como elemento formador da sociabilidade humana, a situação do operário no mundo burguês, a dialética, o empirismo, a economia política clássica, a democracia, a burocracia, o dinheiro, a propriedade privada, o comunismo, a práxis etc.